Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol. III

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Ediția a III-a



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI - 2003

Grafica: Emil Bojin

Coperta I: *Judecata din urmă*. Icoană de la M-rea Sfânta Ecaterina, Sinai.

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
I.S.B.N. 973-616-013-0

PARTEA A CINCEA

DESPRE SFINTELE TAINE

I

Sfintele Taine în general. Noțiunea Sfintelor Taine

1. Componența creațională a Tainelor

Biserica Ortodoxă socotește că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce, ca echivalent juridic al jignirii aduse de omenire lui Dumnezeu, ci în unirea lui Hristos cel răstignit și înviat cu oamenii ce cred în El, pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia. Consecvent cu aceasta, ea acordă Tainelor un loc de mare importanță în iconomia mântuirii ca mijloace prin care se înfăptuiește această unire a oamenilor cu Hristos. În aceasta se deosebește de ea Protestantismul, în care e aproape suficient cuvântul despre Hristos pentru ca omul să se poată decide să creadă că Hristos a operat prin moartea Lui mântuirea noastră, ca prin această credință să beneficieze personal de această mântuire. Neîncrederea în putința unirii lui Hristos cu omul, deci în importanța Tainelor, a moștenit-o protestantismul de la catolicism, care nu mai vedea în Taine decât mijlocul vizibil prin care se acordă un echivalent al meritului dobândit de Hristos prin moartea Lui, în forma unei grații create, depozitate și administrate de Biserică.

La baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos. E încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane. Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin altă materie. Căci trupul omenesc

e constituit din simţuri, în care spiritul şi trupul sunt nedespărţite. Cel ce transmite această putere ce se scurge prin mână este subiectul care gândeşte şi voieşte, adică un subiect cu o bază spirituală; şi puterea ce se scurge prin trupul celui ce acţionează asupra altuia merge până la spiritul celui din urmă. Cei doi, întâlnindu-se prin simţuri, se întâlnesc prin spirit. Dar puterea ce o transmite omul prin trupul său nu e numai a spiritului şi a trupului său, ci e şi o putere cu mult mai mare ce străbate prin ele. Este puterea Duhului dumnezeiesc, cu Care el se pune de acord şi Căruia I se deschide prin credinţă în ambianţa Bisericii. În Taină nu se poate trage o frontieră între mişcarea omului care lucrează şi puterea Duhului dumnezeiesc. Iar întrucât săvârşitorul Tainei e, ca preot, reprezentantul Bisericii, prin el lucrează Duhul Sfânt, Care suflă în toată ambianţa Bisericii ca trup tainic în care lucrează Hristos. Propriu-zis acesta este faptul decisiv. Iar primitorul Tainei se deschide deplinei acţiuni a puterii dumnezeieşti transmise de săvârşitor, prin credinţa lui, în ambianţa credinţei Bisericii, câmpul de lucrare al Duhului lui Hristos.

De aceea Taina se săvârşeşte la întâlnirea a două subiecte umane deschise prin credinţă Duhului Sfânt lucrător în ambianţa Bisericii, întâlnire care se prelungeşte şi în atingerea trupească directă între ele, sau prin mijlocirea unei materii. Nu materia, şi nici cuvintele rostite sau gesturile săvârşite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credinţă a celor două persoane în ambianţa Bisericii plină de Duhul Sfânt şi în atingerea trupească între cele două persoane, o dată cu mărturisirea prin cuvinte a acestei credinţe a lor: a uneia care săvârşeşte Taina şi a alteia care o primeşte.

Baza generală a Tainelor Bisericii este credinţa că Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibilă. În acest sens, înţelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinzătoare taină în acest

înţeles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creaţie. Aceasta e o taină care cuprinde totul. Nu e nici o parte a realităţii care să nu se cuprindă în această taină[1]. Unirea aceasta începe o dată cu actul creaţiei şi a fost menită să se desăvârşească prin mişcarea creaţiei spre starea în care "Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28)[2]. Cine poate desluşi înţelesul şi adâncimea acestei uniri: a modului prezenţei Cuvântului lui Dumnezeu în raţiunile celor create şi a lucrării Lui în susţinerea şi cârmuirea spre ţinta deplinei lor uniri cu El?[3]

În taina aceasta atotcuprinzătoare, fiecare componentă are caracter de taină, căci e legată cu toate celelalte componente şi toate împreună, cu Dumnezeu. Nici una nu e confundată cu celelalte, dar e ţinută într-o legătură cu toate, prin Logosul dumnezeiesc. O poziţie deosebită în această mare taină are omul. El e chipul şi organul principal al tainei celei mari şi dinamice a unirii Logosului cu întreaga creaţie, întrucât pe de o parte chiar fiinţa lui e unirea spiritului cu materia, iar prin aceasta uneşte în sine toată creaţia şi pe aceasta cu Dumnezeu. Spiritul uman transfigurează materia cu care e unit de la început, organizând-o în trup, ca mediu de lucrare a spiritului. În taina omului toate părţile şi funcţiile lui sunt taine, pentru că participă la taina lui ca întreg. Taină e ochiul material care vede, taină e cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet şi de sens,

1. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col.1084 D.

2. *Ibidem*, 1073 C: "Sfârşitul mişcării celor ce se mişcă este Cel ce este veşnicul bine, precum şi originea lor este însuşi Cel ce este, care e Dumnezeu, care e şi Dătătorul existenţei şi Mântuitorul existenţei celei bune, ca origine şi ţintă finală".

3. *Ibidem*, col. 1081 C: "Raţiunile cele multe sunt una şi cea una e multe. Prin ieşirea cea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare a Celui unul la făpturi, Raţiunea cea una este multe, iar prin întoarcerea celor multe şi prin referirea şi pronia călăuzitoare a celor multe, ca la o origine şi centru al lucrurilor din care şi-au luat începuturile şi care le adună pe toate, cele multe sunt una".

ca umplere a sunetului de sens. Taină e fața omului, materie luminată de gândire și de simțire. Omul are în sine elementele întregii creații, dar și unește în sine în mod deosebit întreaga creație. Căci conștiința lui tinde să cuprindă toată creația și prin ochiul lui prelungit tehnic se întinde la noi și noi distanțe, iar dacă rațiunea iradiază din creierul lui, într-un fel oarecare, oriunde se întinde ea, se întinde și ceva din energia materiei creierului. Omul este inelul creației, sau adevăratul "macrocosm", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind capul conștient al țesăturii raționale și unitare a lumii. Dar omul are această însușire pentru că nu se oprește nici la marginile lumii create, ci le depășește prin aspirație și gândire, participând la Dumnezeu însuși și fiind deschis luminii Lui nesfârșite. Numai prin aceasta, proiectează în lume și asupra lumii o lumină și o putere mai presus de ea și mereu nouă. Numai așa adâncește la nesfârșit înțelesul lumii, sau bogăția ei de înțelesuri. Astfel omul realizează mai mult decât orice unitate din lume caracterul paradoxal al tainei, unind în sine spiritul ca rațiune conștientă cu materia ca raționalitate plasticizată inconștientă, simplitatea cu compoziția, subiectivitatea cu obiectivitatea, definitul cu indefinitul, ba chiar creatul cu necreatul. Prin aceasta el e creat să aducă și din partea făpturii o contribuție hotărâtoare la menținerea și desăvârșirea tainei atotcuprinzătoare a unirii lui Dumnezeu cu creația, sau să fie mijlocul conștient și voluntar prin care Dumnezeu menține și desăvârșește această unire. "De aceea omul este introdus ultimul între creaturi, ca un fel de inel (σύνδεσμος) natural al extremităților întregului, prin părțile sale proprii, și ca unul care aduce în sine la unitate cele ce sunt despărțite după fire prin mari distanțe, ca, începând întâi de la propria dezbinare, prin unirea care le adună pe toate în Dumnezeu ca în cauza lor, și înaintând pe urmă treptat în

urcuşul lui înalt, prin toate să-şi atingă ţinta, unindu-le în Dumnezeu, în Care nu este dezbinare"[4].

2. Baza hristologică şi ecleziologică a Tainelor

Chiar în baza creaţiei Dumnezeu lucrează prin cosmos şi omul de asemenea lucrează prin cosmos, unindu-şi lucrarea sa cu Dumnezeu, uneori mai mult, alteori mai puţin. Prin om se accentuează în mod special lucrarea lui Dumnezeu asupra creaţiei, în vederea transfigurării şi spiritualizării ei. Aceasta e baza "naturală" a Tainelor Bisericii, baza faptului că prin apă, de exemplu, un om poate transmite altuia puterea lui Dumnezeu. Însă Omul care a devenit mediul prin excelenţă al puterii lui Dumnezeu asupra materiei şi a celorlalţi oameni este Hristos. Din Hristos se extinde prin fiecare Taină puterea lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor, prin gesturi şi materie.

Omul a fost capabil, prin voinţa lui şi prin legătura lui cu toate, să producă şi dezbinarea între toate, ca şi între ele şi Dumnezeu, principiul lor unificator ultim. Căci despărţindu-se de un om, s-a despărţit de modul aceluia de a vedea întreaga realitate şi de folosirea ei frăţească şi astfel fiecare a ridicat împotriva celuilalt toată realitatea sau a împărţit-o între ei prin vrajbă şi prin luptă, căutând mereu să o menţină dezbinată prin aceleaşi mijloace. Ei înşişi s-au dezbinat prin aceasta şi nici unul din ei nu mai este în acord cu întreaga realitate aşa cum este ea.

Făcând omul acest lucru, Logosul lui Dumnezeu, sânul personal unitar al tuturor raţiunilor lumii, a purces la o nouă, mai strânsă şi mai sigură unire a tuturor în Sine. În

4. Idem, *Mystagogia*, P.G. 91, col. 664-665: "Precum Dumnezeu, făcându-le toate şi aducându-le la existenţă cu puterea Sa infinită, le ţine, le adună şi le circumscrie pe toate şi le strânge întreolaltă şi cu Sine, prin providenţă..., în acelaşi fel Biserica se arată făcând aceleaşi cu Dumnezeu, ca un chip, cu arhetipul".

scopul acesta S-a folosit tot de firea omenească, pentru capacitatea ei de a fi mijloc de unificare a tuturor făpturilor între ele și între ele și Dumnezeu. Pentru a realiza această unire mai strânsă S-a făcut deci El însuși om, dându-le oamenilor un centru dintre ei, care nu se mai poate despărți de Dumnezeu și nu mai tinde să se despartă de ceilalți oameni și să împartă creația.

Se realizează astfel *o nouă Taină, a unei uniri și mai strânse între Creator și creatură.* E Taina lui Hristos. Paradoxul înființat prin creație, al unirii necreatului cu creatul apare acum și mai accentuat, sau accentuat la modul suprem. Dumnezeu însuși este și om, Creatorul este și creatură, adâncul de necuprins și subiectul a-toate-făcător se face și rațiune omenească cu conștiința limitării ei și trup sesizabil, infinitul se face și finit, umplându-l pe cel din urmă de cel dintâi. Prin aceasta, orizontul infinit al cunoașterii realității supreme se face deplin străveziu pentru om.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a asumat firea noastră ca fire umană personalizată în El, pentru ca prin ea să Se unească mai strâns cu toate subiectele umane purtătoare ale aceleiași firi și cu toată creația cu care aceste subiecte sunt legate prin firea lor.

El a pus în actualitate, în felul acesta, toate potențele omului de a fi inelul de legătură între Dumnezeu și creație. Dar prin aceasta a făcut pe om cel mai adecvat mediu al exercitării puterii unificatoare a Logosului asupra creației, al Cărui chip este omul. Însușirile Sale divine străbătute de iubire își găsesc, în virtuțile omului și în capacitatea de iubire a omului față de Dumnezeu și de semeni, forma cea mai eficientă pentru unificarea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă. Prin spiritul omenesc, Cuvântul lui Dumnezeu poate exercita nu numai acțiunea Sa de spiritualizare, ci și de îndumnezeire a simțirilor trupului. Prin faptul că nu S-a unit cu un ipostas uman, ci S-a făcut El însuși ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui dumnezeiască spre toată

realitatea creată şi cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire şi de îndumnezeire a întregii umanităţi şi creaţii în Dumnezeu.

Actualizarea acestei unităţi într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. Biserica este astfel *a treia Taină*, în care Dumnezeu-Cuvântul restabileşte şi ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înfiinţată prin actul creaţiei, dar slăbită prin păcatul omului. Se poate spune deci că însăşi creaţia este Biserica[5], iar Biserica este creaţia restabilită şi în curs de restabilire şi desăvârşire. Dacă toată taina e o unitate a contrariilor, Biserica e Taina ultimă, căci e forma unităţii supreme a lui Dumnezeu cu toate cele create. Ea va fi, în deplina ei desăvârşire din viaţa viitoare, modul de a fi al lui Dumnezeu "totul în toate". Astfel, noţiunile de Biserică şi de Taină coincid. Universul redevenit Biserică a redevenit Taina atotcuprinzătoare, dacă taina este prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în toată creaţia. Iar întrucât în Taina atotcuprinzătoare fiecare component e o taină, se poate spune că fiecare component al ei este o biserică[6].

Taina Bisericii în sens propriu, ca a treia Taină, presupune deci pe prima, adică taina întemeiată prin creaţie, dar ea nu a putut lua fiinţă decât prin Taina lui Hristos. Ea nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos; toată e plină de Taina lui Hristos.

5. *Ibidem*.

6. Fiecare component al universului e o biserică chiar prin construcţia lui minunată. El arată că e construit de Dumnezeu, ca să-I fie locaş. Olivier Clément spune că, la o mânăstire din Franţa, ghidul, înainte de a introduce pe vizitatori în frumuseţile proprii ale bisericii, le arată într-o sală exterioară mari fotografii ştiinţifice, în care ritmurile aştrilor şi structurile mineralelor se revelează ca nişte mari biserici (în rev. *Contacts*, nr. 69, 1975, p.19). Cuvântul din Proverbele lui Solomon 9, 1: "Înţelepciunea Şi-a zidit Sieşi casă" se potriveşte nu numai lumii ca întreg, ci şi fiecărui component al ei.

Mai precis vorbind, Taina Bisericii nu e despărțită de Taina lui Hristos și nici Taina lui Hristos, de Taina Bisericii, o dată ce Biserica nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos, și Taina lui Hristos nu stă, de la Cincizecime, desfăcută de Taina Bisericii și o dată ce Taina lui Hristos nu a luat ființă decât pentru a se extinde în Taina Bisericii. Aceste două Taine pot fi distinse teoretic, dar nu despărțite în realitate[7]. Hristos e Capul real, sau ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie și o susține imprimând continuu viața Lui în ea, sau în mădularele ei, ținute unite între ele și cu El.

Precum în lumea creată toate părțile și mișcările au caracter de taină, participând la Taina atotcuprinzătoare, așa toate mădularele, toate actele Bisericii au caracter de taină, căci în toate e prezent și lucrează Hristos prin Duhul Sfânt.

*

Într-un înțeles mai special, Tainele sunt lucrările invizibile ale lui Hristos săvârșite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica și care se săvârșesc în Biserică. Hristos și Sfânta Treime nu se cunosc decât prin Biserică în eficiența Lor, dar, pe de altă parte, sunt cunoscuți ca Taine, pentru că sunt cunoscuți în realitatea sensibilă a Bisericii.

Astfel, în sensul cel mai special, caracterul și numele de Taine îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos unește cu Sine, și deci cu Bise-

7. M. J. Scheeben, *Le Mystère de l'Eglise et ses sacrements*, Introduction, traduction, notes et appendices, par Dom Augustin Kerkvoork, O.S.B., Paris, 1961, p. 103: "Dumnezeu-omul este marele sacrament..., unirea ipostatică este aici misterul conținut în sacramentul trupului. Acest trup însuși, ridicat prin puterea Dumnezeirii la un mod de existență spiritual, supranatural, devine, la rândul său, misterul conținut în sacramentul Euharistiei... În conexiune cu întruparea și cu Euharistia, Biserica devine și ea un mare sacrament, un mister sacramental; exterior vizibilă, apărând sub acest aspect ca o societate de oameni, ea ascunde în interior misterul unei uniuni minunate cu Hristos cel întrupat, Care locuiește în sânul ei cu Duhul Sfânt, Care o hrănește și o conduce".

rica, persoanele singulare care cred în El şi prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele. Căci Fiul lui Dumnezeu luând firea omenească a împăcat-o şi a unit-o cu Tatăl şi a îndumnezeit-o prin ascultare, prin răstignire şi prin înviere, pentru ca, unindu-ne pe noi cu această pârgă a noastră, să devenim asemenea Lui şi să constituim Biserica şi să ne menţinem şi să sporim în unitatea cu El, reprezentată de Biserică.

Prin Taina Botezului fiecare devine membru al Bisericii, printr-o primă unire a lui cu Hristos, iar prin celelalte Taine se accentuează şi mai mult sau se restabileşte unirea membrilor Bisericii cu Hristos, Capul ei, întărindu-se unitatea Bisericii, sau se acordă unor persoane harul săvârşirii Tainelor, a propovăduirii cuvântului şi a păstrării lui neschimbate, sau harul necesar altor răspunderi, căsătoriei şi restabilirii sănătăţii. Tainele fiind deci acţiuni sensibile, instituite de Hristos, prin care se împărtăşeşte harul lui Hristos şi Se uneşte Hristos cu persoanele care cred pentru a se constitui şi menţine Biserica, trebuie privite în aceste aspecte diferite ale lor.

a. **Lucrări văzute şi lucrări nevăzute, sau trupul, sufletul şi harul lui Hristos.** Din cele arătate rezultă că baza Tainelor în sensul lor restrâns este întruparea Cuvântului şi faptele Lui mântuitoare, adică faptul că El a asumat şi menţine pentru totdeauna în Ipostasul Său nu numai sufletul, ci şi trupul omenesc, şi le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la starea de îndumnezeire. Dar posibilitatea concretă a unirii Lui cu noi prin Taine, pentru ridicarea noastră la starea umanităţii Lui, a fost pusă de învierea şi de înălţarea sau pnevmatizarea trupului Său, stare la care s-a ridicat trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce[7a]. Abia

7a. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, Pustel Verlag, 1935, p. 29-30: "Domnul a devenit, prin patima Sa, şi după omenitate Duh, adică Domnul transfigurat, Arhiereul şi distribuitorul harului, deci Capul Bisericii". Sf. Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, 424, zice: "Hristos va veni să judece viii şi morţii, nu cu trup, dar nici necorporal, însă cu un trup dumnezeiesc (θεοειδεστέρου σώματος) ca să fie văzut de cei ce-şi deschid ochii şi să fie Dumnezeu fără grosime".

de atunci trupul Lui pnevmatizat, în care raționalitatea plasticizată a materiei lui s-a făcut deplin transparentă și spiritualizată, se poate sălășlui prin Duhul ce iradiază din El în trupurile noastre, cu stările prin care a trecut El și cu înălțimea la care a ajuns El pentru a ne duce și pe noi prin aceste stări la aceeași înălțime.

Faptul acesta nu se săvârșește însă într-un mod pur nevăzut, sau spiritual. Aceasta pe de o parte, pentru că trupul Său, deși pnevmatizat, a rămas trup real, pe de alta, pentru că trupul nostru trebuie să pornească de la chipul văzut pământesc, pe care l-a avut trupul lui Hristos, pentru a înainta prin câte a trecut el, până la învierea și pnevmatizarea lui în viața lui eternă.

Tainele pun în relief, ca și întruparea Domnului, marea însemnătate a trupului omenesc și valoarea lui eternă ca mediu transparent al bogățiilor și adâncimilor dumnezeiești. În trup e sufletul întreg și sufletul poate deveni în el tot mai copleșitor, pe măsură ce se umple de dumnezeire, și aceasta însăși își descoperă prin el tot mai mult dimensiunile și bogățiile infinite. Iar în Hristos "locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii" (Col. 2, 9). A sfinți trupul înseamnă a sfinți și sufletul, sau a-l face mediu tot mai străveziu și organ tot mai adecvat al prezenței dumnezeirii. Orice gest al trupului are repercusiuni asupra vieții sufletești și orice gând sau simțire din suflet se repercutează în trup. Simțirile mai subțiate, mai curate și mai nuanțate ale sufletului se manifestă în trup. Simțirile curate ale trupului se imprimă în suflet. Dar simțirile trupului au devenit curate prin voința sufletului. Iar simțirile acestea imprimându-se pentru veci în suflet, când sufletul își va învia trupul, va prelungi în acesta curăția simțirilor lui. Este cu neputință de a desprinde total din suflet rădăcinile trupului, precum este cu neputință de a vedea în trup numai materie, odată ce trupul este raționalitate plasticizată care se luminează deplin prin rațiunea conștientă și deschisă rațiunii infinite a lui Dumnezeu, sau se întunecă, în absența lucrării Aceluia

în ea. Raționalitatea plasticizată în trup e influențată de rațiunea subiectivă a fiecăruia, sau de conștiința și voința sufletului. Aceasta explică putința ca trupul să-și aibă rădăcinile în suflet și să-și imprime simțirile în suflet și viceversa. Sufletul poate conduce astfel trupul spre starea unui organ de împlinire a celor mai curate și mai nobile năzuințe ale sufletului. Prin trup se fac străvezii caracterele personale ale omului sau trăsăturile lui personale deosebitoare și tot parcursul străbătut de el în viața pământească. Astfel,raționalitatea plasticizată obiectivă în trup poartă în ea marca raționalității subiective a persoanei umane, sau își imprimă pe a ei în subiectul spiritual uman. De aceea, chiar după desfacerea trupului, marca lui rămâne imprimată în subiectivitatea sufletului.

Tot așa se întâmplă cu sensibilitatea trupului. Ea devine o sensibilitate specifică a unei persoane și ca atare se arată nu numai în trup, ci și în suflet. Dar se întâmplă și invers: în rațiunea subiectivă a sufletului și în sensibilitatea lui conștientă se imprimă puritatea sau întinarea, în care s-a desfășurat viața trupului și sensibilitatea lui, și ea va rămâne în suflet până când la înviere acesta o va imprima trupului înviat.

În general nu se poate duce o viață curată cu sufletul într-un trup întinat. De aceea o "spiritualitate" care se rezumă numai la idei, oricât ar fi ea de rafinată, nu este spiritualitatea sau starea duhovnicească totală a omului în înțelesul ei creștin.

În raționalitatea obiectivă și în sensibilitatea trupului lui Hristos s-a imprimat nu numai marca rațiunii și sensibilității subiective a sufletului omenesc curat al lui Hristos, ci, prin acestea, și marca spirituală de supremă lumină, curăție și putere a dumnezeirii. Iar aceasta se comunică, prin lucrări văzute ce ating trupul nostru, și trupului și sufletului nostru.

Astfel se produce o reciprocitate între suflet și trup. Tot ce atinge simțurile trupului se imprimă în suflet și toate

senzațiile trupului poartă în ele marca simțirii specifice a sufletului și sunt încadrate în lumina înțelegerii lui mai superficiale sau mai adânci. Nu se poate influența asupra sufletului fără a se lucra asupra trupului și orice influență primită de trup poartă marca sufletului. În același timp, sufletul își realizeză prin trup tot modul lui specific de a fi și toată calitatea lui dobândită de curăție sau de întinare, deci și stările de curăție primite de la Hristos prin Tainele ce ating trupul nostru.

b. **Hristos, săvârșitorul nevăzut al Tainelor.** Harul nefiind decât lucrarea lui Hristos, săvârșitorul lor nevăzut este Hristos. Tainele țin seama de legătura între suflet și trup și de faptul că sufletul e deschis lui Dumnezeu, iar în Hristos această deschidere a umanității spre Dumnezeu și-a atins nivelul maxim. Hristos atinge prin lucrarea Lui trupul nostru, dar aceste atingeri se adâncesc în sufletul nostru. Hristos însuși lucrează prin trupul Său plin de putere asupra trupului nostru. Dar prin trupul Său ne comunică nu numai sensibilitatea Lui curată omenească, ci și sensibilitatea curată a sufletului Lui și puterea dumnezeirii aflată în El.

Cuvântul lui Dumnezeu a luat trup ca să adune în Sine, în taina unității lui Dumnezeu cu creația, nu numai sufletele, ci și trupurile. Așa cum trupul lui Hristos nu e numai un simbol intuitiv al dumnezeirii despărțite de El, ci trupul Lui e încadrat în sufletul și în dumnezeirea Lui, tot astfel și trupul nostru poate fi unit în mod real cu dumnezeirea lui Hristos prin atingerea trupului lui Hristos de el. Se întâmplă ceva analog cu scurgerea puterii ce se producea din trupul lui Hristos prin veșmintele Lui de care se atingeau bolnavii. Dar întrucât trupul lui Hristos a devenit prin înălțare pnevmatizat și invizibil, rămânând totuși un trup închegat, atingerea trupului nostru de către trupul Lui nu mai e vizibilă, ci se folosește pentru aceasta de materia cu care stă în legătură trupul nostru[8]. Hristos vrea să sfințească trupul

8. Odo Casel, "Mysteriengegenwart", în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII, p. 154-155: "În locul prezenței corporale, văzute, a pășit

nostru folosindu-Se de ea, nu într-un mod detaşat de lumea materială cu care stă în atingere sau din care se hrăneşte, se adapă şi de care e pătruns şi care se imprimă prin senzaţiile ei în suflet, ci umplând-o şi pe aceasta de puterea Lui. De aceea şi alege El pentru Taine din toate formele materiei pe cele fundamentale pentru necesităţile de susţinere a trupului omenesc: pâinea, apa, vinul, untdelemnul.

Unii reprezentanţi ai creştinismului occidental simt şi ei trebuinţa să se întoarcă la înţelegerea creştinismului primar pentru natură ca mijloc prin care lucrează Hristos asupra omului[9]. Dar pentru aceasta le trebuie o întoarcere la înţe-

aşadar prezenţa spirituală în credinţă şi Taine, care însă nu e mai slabă ca aceea, ci mai intensă, pentru că se întemeiază toată pe Duhul. Şi trupul Domnului a devenit acum pnevmatic". Şi citează din Leon cel Mare: "Învierea nu e sfârşitul trupului, ci prefacerea lui. Prin înălţarea trupului, substanţa trupului n-a fost desfiinţată". Şi Casel continuă: "În Taine se arată nu chenoza, ci puterea dumnezeiască a trupului transfigurat..., ele mijlocesc puterea dumnezeiască".

9. Chiar un protestant, Joseph Sittler, a declarat, într-un referat, la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic, la New Delhi (1961), că mântuirea trebuie văzută în orizontul întregii creaţii, părăsindu-se dualismul creştinismului occidental care condamna natura şi cerea eliberarea de lumea fizică (aceasta o face mai nou şi Bultmann). Trebuie afirmată mântuirea cosmică, nu ca opusă mântuirii personale, ci ca implicată în aceasta. "Atâta vreme cât efectul şi puterea actului mântuitor nu ating totalitatea experienţei umane şi a mediului său, până la limitele lui cele mai depărtate, mântuirea rămâne incompletă, căci va rămâne totdeauna un rest supus răului. Călăuza noastră de azi trebuie să fie Irineu, nu Augustin, care a avut o influenţă mult mai mare în Occident. În cursul unor anumite epoci domina dualismul natură-graţie, spiritual şi temporal. Dar a trecut acest timp, când teologia şi viaţa creştină puteau lucra cu o astfel de perspectivă...". "Această atitudine se recunoaşte la Irineu în privinţa Tainelor, în comparaţie cu doctrina Bisericii din Evul Mediu. Pentru Irineu, unitatea binelui spiritual şi binelui material în Euharistie simbolizează unitatea ultimă a naturii şi a graţiei în mântuirea creştină. Pentru Toma d'Aquino faptul că Tainele sunt administrate sub formă materială e numai o concesie a lui Dumnezeu făcută naturii umane, în mod deplorabil senzuală" (P. II, Qu. I, A 8). Pentru Sf. Irineu, întruparea şi opera mântuitoare ale lui Iisus Hristos înseamnă că făgăduinţa harului este oferită naturii întregi şi că, din această cauză, "nimic nu poate fi numit impur. Pentru Biserica Evului Mediu, dimpotrivă, natura este esenţial

legerea lui Hristos ca Logos al lucrurilor şi ca subiect al acţiunii de sfinţire a lor prin Duhul Sfânt. Nu natura aşa cum e după păcat poate fi mediu de lucrare a lui Hristos asupra omului, ci o natură sfinţită prin Duhul Sfânt, transfigurată, care în esenţa ei energetică, aşa cum a descoperit-o fizica modernă, să se umple de energia Duhului Sfânt, eliberată de cea a duhurilor rele[10].

Dar sfinţirea naturii Duhul Sfânt o lucrează în mod principal în favoarea omului, transmiţându-i acestuia puritatea trupului înduhovnicit al lui Hristos, care se cere însuşită de om. Mai poate omul occidental reveni la această viaţă de sfinţenie care implică o asceză? Puterea lui Hristos iradiază din trupul Său sfinţit asupra trupului nostru şi deci şi asupra sufletului lui, printr-o natură pe care o sfinţeşte prin trupul Său însuşi, fie în momentul săvârşirii Tainei, fie şi înainte, ca la Botez sau Mirungere de exemplu, când apa sau Sfântul Mir sunt sfinţite prin rugăciuni anterioare.

Hristos pătrunde astfel cu trupul Său, sau cu energia trupului Său curat, în trupul nostru, prin materiile folosite

impură... şi incapabilă să se împărtăşească de slava sfinţilor". E necesară revenirea la gândirea creştină primară, a unei materii prin care poate lucra harul.

10. J. Sittler îşi dă seama că pentru aceasta e necesară o "hristologie ontologică", un Hristos înţeles ca factor transformator al trupului, al cosmosului. Dar ni se pare că din necesitatea afirmată teoretic a unei astfel de hristologii ar trebui să se tragă concluzia necesităţii unei pnevmatizări a naturii şi a trupului omenesc prin Duhul Sfânt, pentru a le adapta pe acestea la trupul sfinţit al Domnului, ceea ce ar cere renunţarea Occidentului la idealul societăţii de consum şi adoptarea unui ideal al unei societăţi cu pasiuni înfrânate şi purificate. El zice: "Dar noi n-avem, în tot cazul, o hristologie ontologică de aşa fel, ca să exercite o forţă suficient de eficace asupra gândirii curente, o hristologie curajoasă, penetrantă, care să proclame puternic valoarea vieţii. (A cărei vieţi? întrebăm noi). Exaltarea teologică a hristologiei universale este încă, în cea mai mare parte a timpului, zăvorâtă în memoria cea mai secretă a Bisericii... Puterea ei virtuală aşteaptă să fie eliberată în teologia kerygmatică, morală, liturgică şi sacramentală. Numai aşa doxologia pe care o aducem lui Hristos va înceta să fie statică, fără eficienţă asupra vieţii".

în Taine, sau prin gesturile preotului, ca să pună şi în trupul nostru începutul sfinţirii, care nu se produce însă dacă nu are loc şi un efort din partea primitorului Tainei. Trebuie accentuat cu toată seriozitatea realismul hristologic al Tainelor, lucrarea lui Hristos prin trupul Său, săvârşită asupra persoanei umane, prin materiile transfigurate ale Tainelor şi prin gesturile preotului. Dacă Persoana Logosului e în toate făpturile, care sunt chipuri plasticizate ale raţiunilor Lui, cu atât mai mult poate fi în materiile Tainelor sfinţite prin rugăciuni speciale ale Bisericii, cu trupul Său prezent în ambianţa Bisericii, trup pnevmatizat, şi deci prezent în mod invizibil, dar totuşi real şi eficient.

Dar dacă materia prin care lucrează Duhul lui Hristos în Taine e sfinţită de El, nu trebuie văzută nici o separaţie între materia Tainei şi harul sau puterea lui Hristos care se împărtăşeşte prin ea. Concepţia aceasta dualistă s-a introdus în teologia occidentală, după ce ea s-a despărţit prin scolastică de gândirea Părinţilor bisericeşti şi a Noului Testament, nemaivăzând legătura intimă a Logosului sau a Cuvântului întrupat şi a lucrării Lui cu natura[11]. Materia nu e numai un simbol separat de har, care ocazionează şi tălmăceşte în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăşi e plină de puterea dumnezeiască. Numai din această neînţelegere a legăturii ontologice a materiei cu Logosul divin şi cu trupul omenesc al lui Hristos şi al nostru, s-a ajuns în protestantism la despărţirea totală a lucrării lui Dumnezeu în suflet de mijloacele materiale, deci la înlăturarea Tainelor.

De aceea nici împărţirea scolastică a Tainelor în *partea externă* şi *partea internă* nu e decât produsul unei abstracţii şi nu trebuie înţeleasă în sensul că partea externă poate fi gândită separat de harul sau de lucrarea lui Hristos.

11. J. Sittler, citatele anterioare.

Ceea ce se vede nu e numai cât se vede, şi harul nevăzut lucrează prin materia şi gestul văzut.

c. **Caracterul hristologic şi bisericesc al Tainelor.** Tainele sunt săvârşite de către Biserică sau de către Hristos prin Biserică pe seama unor persoane care vor să intre în ea şi să rămână în ea, unindu-se prin aceasta cu Hristos însuşi, Care le-a şi instituit. Desigur, Tainele se acordă unor persoane, şi nu comunităţii întregi a Bisericii sau unor grupuri de persoane. Aceasta nu înseamnă că Tainele se dau acelor persoane luate izolat de Biserică. Prin Taine Biserica, sau mai precis Hristos lucrător în Biserică, efectuează acţiunea Lui de unire a acelor persoane cu Sine şi cu ceilalţi membri ai Bisericii uniţi cu Sine. Tainele sunt actele prin care Hristos recapitulează în Sine ca Biserică pe oamenii despărţiţi de Dumnezeu şi întreolaltă, dacă ei cred în El. Tainele au astfel o funcţie unificatoare. De aceea ele sunt ale Bisericii, ca unitate realizată în Hristos a celor ce cred în El, pentru extinderea acestei unităţi, sau pentru atragerea altora în ea şi pentru a întări unitatea lor în Hristos, sau unitatea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Nu se săvârşeşte o Taină pe seama unei persoane din afară de Biserică pentru a o lăsa în afara Bisericii. Nu i se recunoaşte cuiva o Taină primită în afara Bisericii, atîta timp cât rămâne în afara ei. Botezul se săvârşeşte în tinda Bisericii, cu faţa spre interiorul ei, după ce primitorul întors cu faţa spre exterior s-a lepădat de cel ce domneşte în afara Bisericii.

Deşi Tainele se săvârşesc persoanelor luate în mod deosebit, ele se administrează persoanelor ce intră în Biserică şi după ce au intrat se acordă persoanelor componente ale Bisericii. Prin ele Hristos lucrează asupra persoanelor în momentul intrării în Biserică sau asupra celor aflate în ea pentru întărirea unităţii lor în El, pentru întărirea unităţii Bisericii. Astfel,prin Taine sporeşte în unitatea cu Hristos şi în ea însăşi atât Biserica în întregimea ei, cât şi fiecare mădular în parte. "Întru El toată clădirea bine alcătuită

crește, ca să ajungă un locaș sfânt desăvârșit în Domnul" (Ef. 2, 21). "Iar în Biserică Domnul a dat pe unii... binevestitori, pe alții păstori, pe alții învățători spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujbei spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom fi ajuns la unitatea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Ef. 4, 11-13).

Pe baza faptului că prin Taine se extinde, se menține și crește duhovnicește Biserica, în teologia catolică se scoate în timpul din urmă în relief, ca rol principal al Tainelor, funcția lor de unificare a credincioșilor în Biserică. Ba uneori se accentuează așa de mult acest rol, că se lasă pe planul al doilea unirea cu Hristos, care, după Părinții bisericești, fiind unire a subiectului uman cu trupul lui Hristos, produce în el o simțire comună cu a lui Hristos, Hristos devenind conținutul simțirii lui.

Teologul Karl Rahner merge până acolo că socotește că nu Hristos a instituit Tainele, ci Biserica. Hristos a întemeiat un singur sacrament: Biserica, cu puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente. "Biserica este continuarea, persistența prezenței reale eshatologice a voinței grațiale biruitoare și definitiv introdusă în lume prin Hristos... Ca o astfel de persistență a lui Hristos în lume, Biserica este de fapt sacramentul originar (Das Ursakrament), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului"[12]. "Actualizarea mântuirii eshatologic biruitoare dată lumii în Biserică și oferită tuturor oamenilor se efectuează deci pentru om în parte într-un act al Bisericii pe seama omului însuși, prin care ea vestește caracterul grațial al acestei mântuiri. Și acest act al Bisericii poartă în mod necesar în sine structura esenței Bisericii. Acest act este sacramental pentru că el corespunde Bisericii ca sa-

12. Karl Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder, 1960, p.17 și H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, trad. germ. a operei *Le Catholicisme*, Johannes Verlag, Einsiedeln, p.74 urm.

crament originar al grației"[13]. "Pornind de la Biserica - sacrament originar - s-ar putea vedea că existența sacramentelor reale în sensul cel mai strict și mai tradițional nu e necesar să se întemeieze în fiecare caz pe un cuvânt determinat, prin care Iisus cel istoric ar fi vorbit explicit de un sacrament determinat... Instituirea unui sacrament rezultă și din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu caracterul ei de sacrament originar"[14]. Rahner nu face decât să tragă concluzia logică din învățătura catolică despre grație ca "efect grațial" creat al morții lui Hristos, pus la dispoziția Bisericii[15], deci detașabil de Hristos.

În gândirea biblic-patristică, harul fiind lucrarea actuală a lui Hristos, în orice Taină lucrează Hristos însuși aflător în Biserică. Hristos însuși extinde și dezvoltă viața Bisericii, prin toate Tainele, care sunt numai vizibil săvârșite de preotul ca reprezentant al Bisericii, invizibil fiind săvârșite de Hristos însuși. În timp ce Rahner socotește că Botezul, de exemplu, este Taina intrării în Biserică și în aceasta sunt implicate toate celelalte efecte ale ei, sau în Taina Pocăinței Biserica iartă pe penitent, în gândirea biblic-patristică cel ce se botează se unește în mod direct cu Hristos ("Te unești cu Hristos?" "Mă unesc cu Hristos") și prin aceasta devine membru al Bisericii; iar penitentul este iertat de "Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu darul și cu iubirea Sa de oameni" și săvârșitorul văzut e numai cel ce secundează în această iertare pe Hristos, în calitatea lui de "nevrednic preot și duhovnic".

13. K. Rahner, *op.cit.*, p.21.

14. *Ibidem*, p.37-38.

15. Odo Casel, combătând pe teologul catolic P. Pochmann, care nu vrea să admită în Taine mai mult decât "efectul grațial" al morții lui Hristos, spune că această teorie stăpânește "teologia mai nouă aproape exclusiv și unilalteral" ("Glaube, Gnosis, Mysterium", în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 15 Band, Münster und Westfalen, 1941, p.22). A se vedea mai pe larg despre această chestiune în studiul nostru: "Ființa Tainelor în cele trei confesiuni", *Ortodoxia*, 1956, nr.1, p.13-14.

Lucrarea lui Hristos însuşi în Taine trebuie socotită strâns legată de faptul că El însuşi le-a şi instituit. Dar le-a instituit întrucât le-a şi practicat cel dintâi, rămânând în continuare săvârşitorul lor invizibil şi, prin aceasta, susţinătorul Bisericii. El însuşi S-a botezat şi de aceea a poruncit ca toţi să se boteze, declarând totodată că El însuşi va fi prezent în practicarea acestei Taine: "Iată Eu cu voi sunt până la sfârşitul veacului" (Mt. 28, 20). El însuşi a primit pe Duhul Sfânt, ca om, după Botez, urmând ca toţi să-L primească de la El, în Taina Mirungerii. El a iertat păcatele şi a rămas să le ierte mai departe prin preoţi, împuternicind pe Apostoli prin suflarea Duhului Sfânt, ca mod al lucrării Sale permanente în săvârşirea acestei Taine: "Cărora veţi ierta păcatele, iertate vor fi (în aceeaşi clipă, *n.n.*) şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi" (In 20, 22-23). El pune baza Euharistiei prin moartea pe cruce şi prin înviere şi săvârşeşte prima Euharistie, poruncind Apostolilor şi urmaşilor lor să o săvârşească, El însuşi fiind permanent în ea ca jertfă şi jertfitor. El a fost Arhiereul prin excelenţă şi rămâne în chip nevăzut în această lucrare şi calitate prin arhiereii şi preoţii văzuţi cărora le comunică această calitate de organe văzute ale Tainelor săvârşite de El în chip nevăzut. El a binecuvântat Nunta şi a vindecat pe bolnavi. Biserica săvârşeşte toate cele şapte Taine, pentru că Hristos le-a săvârşit vizibil cât a fost pe pământ şi le săvârşeşte după înălţarea Sa la ceruri, sau după intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa.

Raportul între Biserică şi Hristos nu poate fi exprimat în mod simplu prin ideea că Biserica reprezintă în Taine pe un Hristos absent, ca o locţiitoare juridică a unui Hristos absent, ci într-un mod dialectic: ea e plină pe de o parte de Hristos, întrucât Hristos lucrează prin ea, dar pe de altă parte e mereu în poziţia de rugătoare şi de slujitoare a lui Hristos, deci nu e identică cu El. Ea e trupul, nu Capul, deşi nu te poţi uni cu Capul fără să te uneşti şi cu trupul, dar

conştiinţa credinciosului nu pune accentul principal pe unirea cu trupul, ci cu Capul. Între catolicism şi protestantism, Ortodoxia deţine iarăşi o poziţie mai complexă, mai echilibrată, mai conformă cu realitatea nuanţată.

Lumina aceluiaşi ocean al harului, de lumină şi de putere, care iradiază din Hristos pătrunde în toţi cei ce primesc Tainele şi acelaşi Soare al Dreptăţii e prezent şi activ în această lumină şi energie ce-i pătrunde. Aşa cum un tată priveşte deodată la copiii lui cu aceeaşi afecţiune şi-i pătrunde cu aceeaşi dragoste, tot astfel Hristos pătrunde cu energia iubirii Lui în toţi cei ce primesc Tainele, unindu-i cu Sine şi întreolaltă şi prin aceasta extinzând Biserica şi întărind unitatea ei.

Dar pentru ca Hristos să-Şi îndrepte prin Taine lucrarea Sa spre fiecare persoană e necesar ca acestea să creadă personal în El şi în importanţa decisivă a actelor alese de Hristos ca mijloace ale harului Său mântuitor, pentru ca oamenii să ştie în ce momente anume lucrează El asupra lor în mod principal. Prin această credinţă persoana respectivă acoperă cu credinţa sa dimensiunea decisivă a actului Tainei săvârşite în mod nevăzut de Hristos însuşi, sau se deschide lucrării Lui. De aceea în,fiecare Taină primitorul e numit pe nume şi face o mărturisire de credinţă (la Botez, Euharistie, Pocăinţă, Hirotonie), sau de angajare (Nuntă, Pocăinţă, Hirotonie). Pentru ca Hristos să-Şi îndrepte prin Taine acţiunea Sa către fiecare persoană e necesar ca aceasta să manifeste printr-un act propriu voinţa de a accepta o relaţie personală decisivă cu Hristos, Care e disponibil cu iubirea sau cu harul Său mântuitor pentru toţi; e necesar să se deschidă personal în mod total lui Hristos, să-şi predea soarta sa deplin lui Hristos, pentru ca unda mântuitoare din oceanul de har sau de iubire personală a lui Hristos să intre printr-o atenţie specială şi mântuitoare în el. Toţi cei ce cred intră prin Botez şi sporesc prin celelalte Taine în relaţia personală totală cu Hristos, dar cu acelaşi Hristos care

e în relaţie cu ceilalţi credincioşi şi, prin aceasta, intră şi sporesc în relaţie şi cu aceia, adăugându-se Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Acesta e unul din sensurile Botezului ca moarte cu Hristos pentru viaţa veche şi naştere cu El la o viaţă nouă, exclusiv din El. Aceeaşi hotărâre se cere credinciosului şi în celelalte Taine.

Formele şi gradele de relaţie a lui Hristos cu credincioşii prin diferitele Taine nu le-a putut stabili decât Hristos, nu Biserica. E adevărat că Hristos a poruncit să se acorde Botezul "în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh", dar aici expresia "în numele" nu înseamnă o lucrare a Bisericii în numele Treimii distante, ci "în puterea Ei"; Hristos dă asigurarea că în actul văzut al Bisericii este prezentă şi desigur lucrătoare fiecare Persoană a Sfintei Treimi potrivit cu locul Ei[16]. Căci Domnul continuă să spună: "Iată Eu cu voi voi fi până la sfârşitul veacului" (Mt. 28, 19-20), iar de lucrarea Duhului vorbeşte în diferite rânduri (In 20, 22 etc.).

Prezenţa şi lucrarea lui Hristos însuşi în Taine e implicată în faptul că harul Tainelor e energia necreată a lui Hristos, sau lucrarea Lui. Prin fiecare Taină El Îşi retrăieşte şi iradiază în credincios trăirea şi puterea unei alte stări prin care a ridicat El umanitatea Sa până la înălţimea şi îndumnezeirea ei deplină. Numai aşa se explică şi gradaţia Tainelor. Căci altfel s-ar naşte întrebarea: De ce nu ni se dă tot harul printr-o singură Taină? Nicolae Cabasila spune: "Să vorbim despre chipul în care fiecare Taină lucrează unirea credincioşilor cu Hristos. Întâi de toate, pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate cele prin care a trecut şi El, să răbdăm, să suferim şi noi câte a răbdat şi a suferit El"[17]. Aşa cum Mântuitorul a primit întâi Botezul, aşa

16. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. T. Bodogae, p. 36: "În vreme ce Tatăl primeşte împăcarea, Fiul este Cel ce face împăcarea, iar Duhul Sfânt este mulţimea binefacerilor dăruite de Dumnezeu sufletelor care s-au împăcat cu El".

17. *Ibidem*, p.26.

primim şi noi întâi această Taină[18]. Noi creştem în natura noastră omenească din punct de vedere duhovnicesc, cum a binevoit să crească şi El cu natura Sa omenească. Nu putem sări peste etapele creşterii ei.

d. **Preotul, săvârşitorul văzut al Tainelor.** După lămuririle date despre aspectul extern şi harul nevăzut al Tainelor şi despre rostul lor de a uni persoanele primitoare cu Hristos şi, prin aceasta, cu Biserica, prin lucrarea lui Hristos însuşi, rămâne să dăm unele lămuriri şi despre preot şi arhiereu, ca săvârşitori ai Tainei.

Preotul este organul văzut prin care Hristos cel din Biserică lucrează în chip nevăzut în Taine, sau acordă harul celor cărora li se administrează acestea.

Hristos, devenind nevăzut prin înălţare, Se foloseşte pentru lucrarea Sa asupra celor ce vor să se unească cu El şi să crească în El, intrând şi dezvoltându-se spiritual în Biserică, şi de un organ personal văzut. Nevoia unor mijloace materiale sau a unor gesturi văzute implică şi nevoia unei persoane văzute prin care Hristos să lucreze în mod nevăzut asupra celor ce doresc să se unească cu El şi să crească în El. Lucrarea cea mai eficientă este de la persoană la persoană. Hristos ca persoană lucrează în modul cel mai eficient asupra persoanelor umane tot prin persoane umane. Numai o persoană umană poate săvârşi acte expresive, adică intenţionate, deosebite de mişcările neintenţionate ale naturii şi poate rosti cuvinte care lămuresc înţelesul celor ce se săvârşesc şi intenţia urmărită de Hristos prin Taine. Gesturile preotului care ating pe cel ce primeşte Taina, sau cărora le răspunde acesta prin gesturile lui primitoare, fac ca Taina să aibă o eficacitate mai adâncă în fiinţa primitorului Tainei. Eficacitatea aceasta e proprie şi cuvintelor rostite de săvârşitorul Tainelor şi auzite de primitor sau rostite ca răspuns şi ca angajare de către acesta.

18. *Ibidem*, p.28.

Dar gesturile ating toată ființa primitorului, nu pătrund numai prin auzul lui. În afară de aceasta cuvintele sunt multe și se pot repeta de multe ori fără să poată crea o situație specială de deosebită solemnitate și prin aceasta e greu ca unul din ele să câștige pentru primitor însemnătatea decisivă și unică pe care o are un gest, sau un complex de gesturi care nu se repetă și care ating mai direct însuși trupul primitorului. Pe urmă gesturile acestea nu sunt gesturi ale omului, alese momentan de el, ci sunt gesturile comune ale Bisericii în care lucrează Hristos însuși. Taina nu numai îndeamnă un om prin cuvinte la însușirea morții și învierii cu Hristos, ci îl face să le imite într-un anumit fel, iar, în parte, să realizeze prin anumite gesturi moartea cu Hristos față de viața veche și învierea cu El la o altă viață, datorită faptului că ea nu e numai cuvânt, ci și complex de acte stabilite și unice în toată Biserica, pe baza poruncii lui Hristos. Prin rugăciuni, gesturi, declarații, Taina nu numai exprimă, ci și realizează într-un anumit fel ceea ce se exprimă prin cuvinte.

Ca atare, *Taina e un eveniment decisiv și unic în viața omului care vine la credință și care continuă să creadă,* cum nu sunt cuvintele simple. Gesturile sacramentale ale preotului și episcopului, săvârșite în numele Bisericii și cu autoritatea ei, deci cu autoritatea lui Hristos lucrător în ea, împlinesc în mod real lucrarea intenționată, pentru că Hristos însuși o împlinește nevăzut și Biserica însăși o împlinește văzut prin aceste gesturi.

Preotul înfățișează în fața credinciosului împuternicirea lui Hristos și a Bisericii, în calitatea lui de reprezentant al lor, într-un mod corespunzător raportului între Hristos și Biserică: al lui Hristos, Care l-a desemnat ca organ văzut prin ale cărui gesturi și declarații El însuși săvârșește Taina în chip nevăzut; al Bisericii, întrucât el face în numele Bisericii invocarea Duhului Sfânt, în urma căreia Duhul lui Hristos

coboară cu lucrarea Lui prin materiile, gesturile, rugăciunile şi declaraţiile preotului, în cel ce primeşte Taina.

Această dublă şi totuşi indisolubilă calitate reprezentativă a preotului sau a episcopului, o vădeşte chiar hirotonia lor. Căci ea e săvârşită în mod văzut de un episcop, sau în cazul episcopului de mai mulţi episcopi, dar în mod nevăzut Hristos însuşi hirotoneşte, adică transmite unei persoane calitatea de arhiereu sau de preot săvârşitor văzut al Tainelor, sau o împuterniceşte cu harul Său pentru slujba de organ văzut al Său în săvârşirea Tainelor. Dar episcopul sau episcopii hirotonisitori invocă totodată în Taina Hirotoniei Duhul Sfânt în numele Bisericii, ba însăşi o comunitate a Bisericii însoţeşte pe episcop sau pe episcopi în rugăciunile ce le înalţă la săvârşirea hirotoniei şi pe episcop şi preot la săvârşirea celorlalte Taine. Învăţătura Bisericii, că validitatea Tainelor săvârşite de un preot sau episcop nu depinde de vrednicia lor, se bazează pe faptul că rugăciunea şi invocarea Duhului făcute de ei este rugăciunea şi invocarea Bisericii, iar gesturile lor sacramentale şi declaraţia lor despre harul care se coboară sunt însoţite de credinţa Bisericii că Hristos însuşi lucrează prin ele în mod nevăzut şi că Hristos însuşi Îşi împlineşte de fiecare dată făgăduinţa dată la instituirea Tainelor, că la săvârşirea lor va coborî în cei ce le primesc.

Desigur, e de dorit ca preotul sau episcopul să manifeste şi o vrednicie personală în slujirea lor preoţească sau arhierească. Dar dacă această vrednicie lipseşte, absenţa ei este suplinită de credinţa şi vrednicia Bisericii. Karl Rahner spune că dacă unii preoţi nu sunt vrednici, lipsa vredniciei lor e suplinită de vrednicia altora. Iar dacă toţi ar fi nevrednici, nevrednicia generală n-ar mai putea fi acoperită de nimic. În acest caz sfinţenia membrilor n-ar mai depinde de o ierarhie slujitoare, iar această ierarhie n-ar mai subzista de fapt. E un caz analog cu păcătoşenia membrilor Bisericii. Dacă unii din ei sunt păcătoşi, Biserica rămâne sfântă

prin alţii din membrii ei; dar dacă toţi membrii ei ar fi păcătoşi, ea ar înceta să mai fie sfântă, căci până la urmă Biserica e alcătuită din oamenii care cred în Hristos şi în care e sălăşluit prin aceasta Hristos[19]. Dar e mai corect a spune că însăşi vrednicia unor credincioşi, ca vrednicie a Bisericii, supleneşte nevrednicia preoţilor. Iar asemenea credincioşi nu vor lipsi niciodată.

Aşa cum trebuie să-I recunoaştem lui Hristos autoritatea de a fi ales anumite materii şi de a fi stabilit anumite gesturi pentru săvârşirea Tainelor, trebuie să-I recunoaştem şi autoritatea de a alege anumite persoane ca organe vizibile pentru săvârşirea lor.

Alegerea şi împuternicirea cu un har special a acestor organe personale semnifică şi faptul că orice Taină e o intrare în comuniune cu Hristos ca persoană, e o Taină de întemeiere a comuniunii cu Hristos în general şi a comuniunii cu ceilalţi membri ai Bisericii uniţi cu Hristos. Şi fiecare persoană umană din comunitatea Bisericii împlineşte un rol de inel în lanţul comuniunii cu Hristos devenit om şi cu ceilalţi oameni care cred în El. Hristos ni Se dăruieşte prin Taine pentru a crea forme şi grade mai înalte de comuniune cu El şi între noi. Ca atare omul trebuie să trăiască faptul că în momentul Tainei intră în comuniune cu Hristos, Care este un *Tu* suprem şi Care îl ridică la nivelul comuniunii cu Sine, dar Care este în acelaşi timp şi om coborât la nivelul comuniunii cu noi prin alt om. Trăirea acestei intrări în comuniune cu Hristos este prilejuită credinciosului, în mod necesar, de o altă persoană şi, în modul cel mai adecvat, de o persoană care are o împuternicire permanentă de la Hristos şi de la Biserică pentru ca să mijlocească acea comuniune cu El, să susţină şi să promoveze comuniunea credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă. Această misiune a lui e făcută cunoscută obiectiv, ca având-o de la Hristos şi

19. *Op.cit.*, p. 89.

de la Biserică şi ca nefiind o simplă prezumţie subiectivă, o pretenţie a unei persoane care s-ar declara ea însăşi cu de la sine putere ca având o astfel de împuternicire. Numai Biserica, ca trup al lui Hristos, poate da o astfel de garanţie obiectivă, sau numai prin ea poate împuternici Hristos pe cineva în mod obiectiv cu această calitate de organ vizibil al săvârşirii Tainelor, ca prilej al săvârşirii lor în mod invizibil de către El însuşi. Numai aşa Hristos poate folosi Tainele în mod obiectiv ca mijloace de adunare a oamenilor credincioşi în El, întrucât îi adună şi într-o unitate vizibilă, în jurul unor persoane, care reprezintă şi această unitate vizibilă.

Credinciosul are în relaţia cu preotul pe de o parte un "tu" vizibil omenesc ca intermediar central al comuniunii cu comunitatea celor ce cred în Hristos, pe de alta, un "tu" care îi prilejuieşte trăirea relaţiei cu Hristos, ca persoană dumnezeiască şi omenească în acelaşi timp, supremă şi apropiată la maximum, persoană spre care preotul însuşi indică, fiind şi dintre oameni, dar având şi misiunea de Sus prin trimitere; având şi căldura concretă a omului, dar şi răspunderea de a aduce pe Hristos aproape de semenul său, sau în legătură cu el. El Îl face pe Hristos cu atât mai transparent, cu cât răspunderea sa faţă de Hristos îl face să se predea mai mult Lui în această misiune, smerindu-se mai mult pe sine.

Alegând o persoană şi trimiţând-o cu împuternicirea de la Sine prin Biserică, pentru săvârşirea Tainelor, Hristos poate să-Şi comunice şi cuvântul Său şi cuvântul despre Sine păstrat în mod neschimbat în întreaga Biserică, ca mijloc de unitate. Prin acest cuvânt, care constituie conţinutul rugăciunilor Bisericii, se explică credincioşilor chiar înţelesul Tainelor şi datoriile ce rezultă pentru ei de a folosi puterea lor pentru a întipări în ei în mod actual chipul lui Hristos. Preotul şi episcopul astfel aleşi de Hristos primesc

şi împuternicirea călăuzirii pastorale a credincioşilor spre mântuire.

În rezumat, *elementele constitutive ale Tainelor sunt: mijloacele materiale* prin care Hristos însuşi Îşi comunică harul mântuitor prin mâna preotului, prin rugăciunea şi declaraţia constatatoare a lui şi prin mărturisirea credinţei şi angajarea credinciosului (la Botez o face naşul pentru primitor). Taina se produce prin *actul preotului* însoţit de declaraţia constatatoare a lucrării lui Hristos; ea se săvârşeşte şi prin atingerea mâinii preotului, în mod direct sau printr-o materie, de trupul primitorului, pe baza mărturisirii credinţei lui şi însoţită de declaraţia constatatoare a preotului, care ea însăşi e o mărturisire a credinţei în ceea ce se săvârşeşte. Taina e un tot care uneşte pe primitor – prin mâna preotului sau prin materia folosită de el şi prin declaraţia constatatoare a lui – cu Hristos şi prin aceasta cu Biserica, după prealabila *mărturisire de credinţă a primitorului* şi rugăciunea preotului.

Uneori primitorul Tainei e pus în contact cu mâna preotului printr-o materie, alteori fără materie. Dar contactul personal în credinţă al primitorului Tainei cu preotul, ca săvârşitor al ei, e necesar pentru săvârşirea Tainei. Însă totdeauna prin acest contact, primitorul Tainei intră în legătură directă, iniţială sau sporită, cu Hristos şi cu comunitatea Bisericii, ca trup al Lui. De aceea primitorul Tainei îşi mărturiseşte credinţa direct în Hristos, şi preotul, săvârşitor al Tainei, Îl prezintă pe Hristos ca fiind cel ce-Şi împărtăşeşte harul Său. Hristos însuşi S-a folosit de tină la vindecarea orbului, dar uneori a vindecat şi prin atingerea directă a celor bolnavi de mâna Sa. Legătura directă în care e pus primitorul Tainei cu Hristos o arată cu deosebită claritate mărturisirea credinciosului la primirea Euharistiei. În această mărturisire credinciosul se adresează direct lui Hristos, arătând convingerea că El însuşi îl împărtăşeşte cu trupul Său. Prin cuvintele preotului: "Împărtăşeşte-se robul

lui Dumnezeu (N)" preotul constată numai acest fapt. Preotul nu se interpune între Hristos şi credincios, ci prilejuieşte întâlnirea lor. Această constatare despre lucrarea directă a lui Hristos prin acordarea harului Său o face şi episcopul la săvârşirea hirotoniei şi preotul în Taina Pocăinţei, deşi aici îşi adaugă şi el iertarea din partea sa. Deci se poate admite că şi la Botez, prin cuvântul: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)", sau la Cununie, prin cuvântul: "Cunună-se robul lui Dumnezeu (N)", preotul constată nu înfăptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea directă a lui Hristos asupra primitorului Tainei, sau întâlnirea personală a primitorului Tainei cu Hristos. Din toate rezultă că săvârşitorul propriu-zis al Tainei este Hristos însuşi în mod nevăzut.

În ce priveşte numărul Tainelor, trei dintre ele sunt Taine ale unirii depline cu Hristos şi ale intrării depline în Biserică (Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir, Euharistia), două, ale reîntăririi în Hristos a celor îmbolnăviţi sufleteşte sau trupeşte (Pocăinţa, Maslul) şi două, mijloace prin care se acordă primitorului puterea de a împlini fie misiunea specială a săvârşirii Tainelor, a propovăduirii cuvântului şi a păstoririi unei comunităţi bisericeşti (Hirotonia), fie îndatoririle speciale legate de viaţa de căsătorie (Cununia). Despre raporturile dintre aceste Taine se va vorbi la alt loc.

II
Sfintele Taine în special

A
Taina Sfântului Botez

Prin Taina Botezului, instituită de Mântuitorul, omul care crede în Hristos se renaşte din apă şi din Duh la viaţa cea adevărată în Hristos şi devine membru al Bisericii. Taina se săvârşeşte prin întreita scufundare a celui ce se botează, în apă, în numele Sfintei Treimi. Săvârşitorul este preotul sau episcopul; numai în caz de urgenţă, din temerea de moarte apropiată a celui ce are să primească Botezul, această Taină poate fi săvârşită de orice membru al Bisericii. Aceste componente se cer lămurite pe rând.

1. Unirea între apă şi Duhul Sfânt ca sân al omului nou

Din lucrarea Duhului Sfânt, asupra apelor au luat fiinţă în Fiul (Col. 1, 16) toate formele definite de existenţă creată, la începutul lumii (Fac. 1, 2). În mod special a fost creat la început omul cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului şi în Fiul şi prin suflarea Sfântului Duh (Fac. 1, 2; 2, 7).

Apa originară, din Biblie, nu este identică cu apa definită de după aceea. Dar ea nu e nici o materie care stă de sine în faţa Duhului creator, putându-se face din ea orice. Căci şi ea este creată de Dumnezeu şi are în ea în mod virtual raţiunile şi potenţele existenţelor definite – chipuri ale raţiunilor Logosului – ce vor apărea prin suflarea Duhului. Apa aceea nu era cu totul pasivă. Era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creaţie, raţiunile tuturor formelor de existenţă, create şi susţi-

nute după chipul raţiunilor Logosului creator şi conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeaşi fluiditate pe planul spiritual, face ca "apa" originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual prin actul creator al Logosului, în forme care arată în ele în mod definit chipurile raţiunilor Logosului. Duhul desăvârşeşte astfel, iradiind din Logos – pe de o parte transcendent, pe de alta prezent în ea – creaţia înfiinţată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, e forţa de formare continuă a existenţelor definite de toate gradele.

Într-un mod asemănător, Duhul desăvârşeşte creaţia omului, fiind suflat şi deci creat într-o înrudire specială cu el, în trupul lui ce se alcătuia din ţărână prin voinţa Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existenţă ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibil, având în ea chipul Logosului ca ipostas, dar păstrând în ea starea de mişcare prin care avea să crească în asemănarea cu El.

Dar încă înainte de aceea, energia universală total indefinită de la început luase forme definite, mai mult sau mai puţin solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat formă de apă, care, fiind înrudită cu "apa" originară, reprezintă rezerva mobilă din care se nasc şi se alimentează sau se ţin în mişcare toate corpurile. Nimic nu se naşte şi nimic nu rămâne acum în viaţă, sau într-o anumită mobilitate, fără apa mişcată de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin total rigide şi se sfărâmă ca moarte.

Prin despărţirea omului de Dumnezeu, Duhul n-a încetat de a susţine pe oameni şi de a conlucra cu ei la naşterea oamenilor următori. Căci fără Duhul nu se poate naşte nimic. Dar ei se nasc acum în mod principal din "trup" şi poartă în ei amprenta "trupului", adică a fiinţei antecesorilor, căzută din mobilitatea interminabilă şi în continuă ascensiune a vieţii în Duh.

Fără Duhul nu se poate naşte mai ales minunea întotdeauna originală a unui alt om; natura nu naşte decât forme monotone. Numai în spirit e noutatea niciodată repetată. Iar spiritul uman nu se poate naşte fără contribuţia Duhului dumnezeiesc şi nici nu poate rămâne în noutatea lui continuă fără Duhul. "Orice naştere umană este o noutate absolută: dintr-un proces banal al materiei iese o faţă pentru totdeauna unică, ca o înflorire a eternităţii"[20].

Dar oamenii născuţi după păcat, deşi născuţi într-un anumit grad şi din Duhul, sunt în cea mai mare parte despărţiţi de Duhul. Duhul ajută la naşterea lor şi la menţinerea lor într-o anumită noutate, dar într-o noutate destul de limitată, pentru că nu Se află într-o comunicare deplină cu ei. Din acest motiv ei se solidifică cu uşurinţă şi prin aceasta mor trupeşte şi spiritual. Duhul nu e prezent în ei în mod intens ca principiu interminabil mobil, ca să ţină spiritul lor în mod interminabil părtaş la mobilitatea Lui şi trupul capabil să-şi alimenteze interminabil mişcarea din apa cosmică şi din Duh. Duhul nu mai suflă liber în ei, căci ei înşişi s-au înlănţuit prin pasiunile inferioare ale repetiţiei naturale, fiind numai "trupuri", nu şi viaţă.

Cuvântul dumnezeiesc,prin întruparea Sa,a adus Duhul Sfânt din nou şi într-un grad deplin în comunicare cu creaţia. Logosul încadrându-Se ipostatic în creaţie prin întrupare, sau făcându-Se El însuşi ipostasul ei, aduce şi pe Duhul ca ipostas în umanitatea Sa şi, prin ea, în creaţie. De acum, omul care se deschide prin credinţă lui Hristos se poate naşte din nou prin lucrarea precumpănitoare a Duhului. Pentru aceasta a trebuit ca Duhul să participe din nou şi într-un mod culminant la naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om, a omului înnoit, cum nu a participat nici la crearea lui Adam.

20. Olivier Clément, "Nicodème", în *Contacts*, nr. 87, 1974, p. 202.

Natura umană a fost eliberată astfel de lanţurile rigidităţii legilor naturale şi de inexorabilitatea morţii veşnice, ca şi de robia puterilor demonice care contribuie la această înlănţuire a libertăţii spiritului uman şi care sfârşeşte în moartea lui şi în moartea trupului. Restabilirea chipului liber al Logosului divin în om s-a făcut în mod deplin prin asumarea, de către Logosul însuşi ca ipostas, a acestui chip al Său cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Duhul Se extinde şi în oamenii care cred în Hristos, prin Botez, refăcând chipul Logosului şi în ei.

Deoarece oamenii nu puteau trece la această viaţă nouă, încetând să mai existe, ei nu puteau reveni la această viaţă decât printr-o altă naştere, în care Duhul Sfânt, devenind factorul principal al ei, să pnevmatizeze în mod intens şi rezerva lichidă a universului, adică prin Botez. Fiul lui Dumnezeu întrupat, deşi n-avea nevoie de această renaştere prin Botez, căci era născut de la început din Duh, acceptă Botezul pentru noi oamenii, pentru a fi şi în această privinţă primul om care se botează din apă şi din Duh. Prin aceasta a unit Duhul din El în mod actual cu apa, ca sân şi susţinător al vieţii, de astă dată al vieţii nesupuse morţii, întrucât e deplin unit cu Duhul. Aşa a împlinit Hristos toată dreptatea cu care avea să îmbrace din nou pe oamenii care vor crede. El a acceptat aceste două acte în mod succesiv, pentru că noi trebuie să trecem prin amândouă. De aceea Părinţii bisericeşti văd Botezul întemeiat atât în Naşterea cât şi în Botezul Domnului. Cristelniţa este la ei atât chipul sânului Maicii Domnului, cât şi al Iordanului.

Duhul Sfânt Se uneşte pentru Hristos din nou, la Botezul Lui, cu apa şi cu toată creaţia, legată intim de El[21].

21. *Ibidem*, p. 204: "Păcatul, ca separaţie şi ca eşec, a făcut opac Duhului universul şi inima omului. Apa devine ambivalentă, simbol al unei vieţi amestecate cu moartea... Capacitatea acestei lumi e subţiată de noutatea de Sus: Cuvântul Se face trup. În El apa şi Duhul se unesc din nou: El Se scufundă în Iordan şi Porumbelul pogoară peste

Omul se renaşte astfel atât din Duh cât şi din materia cosmică, întrucât apa reprezintă această materie în starea lichidă, ca rezervă, ca sân al oricărei forme de existenţă organizată. Botezul are o însemnătate cosmică. El înseamnă că materia însăşi, readusă la mobilitatea ei duhovnicească, devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale. Apa Botezului e în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu şi pe Duhul cu energiile Lui de viaţă făcătoare şi mereu noi. Dar ea e pnevmatizată acum pentru renaşterea omului sau pentru restabilirea relaţiei lui cu Dumnezeu. Pnevmatizarea ei deplină se va face vădită însă de-abia în veacul viitor, pentru desăvârşirea relaţiei oamenilor cu Dumnezeu, când va arăta starea finală la care ar fi ajuns apa creată la început pentru dezvoltarea relaţiei oamenilor cu Dumnezeu.

Scufundându-se omul la Botez în această apă, se întâlneşte în ea cu Hristos, sau se enipostaziază în El, sau se personalizează deplin încadrându-se în Persoana Lui, şi se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiază din Hristos. A trebuit să Se scufunde Fiul în natura omenească şi prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apă, să ne scufundăm în viaţa Lui dumnezeiască, sau în Duhul Lui cel Sfânt[22].

ape. Învierea Lui va transforma în apă vie apa morţii. Trupul Lui este un trup străbătut de Duh, *soma pneumatikon*, o stare nouă a materiei care se manifestă astfel în faptul sfinţeniei, prin fapte de luminozitate, de transfigurare, de învingere a gravităţii ei. La Cincizecime, Duhul pogoară ca putere în interiorul acestui trup pnevmatizat, care devine trupul bisericesc. Şi Cincizecimea n-a încetat: Duhul nu încetează în Biserică să Se pogoare peste apa lumii, pentru a o transforma în apă a botezului, de a coborî peste moartea lumii pentru a manifesta în ea învierea... Acum focul Duhului ne vine prin toată maternitatea pământului, ca prin trupul lui Iisus".

22. P. Nellas, *Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν*, p. 118: "Întruparea a fost "Botezul" lui Dumnezeu în firea omenească şi prin ea în creaţie şi în istorie, premisa tainei Botezului omului în viaţa lui Dumnezeu".

2. Eficienţa multiplă a actului Botezului şi a declaraţiei rostite de preot

Actul Botezului constă în scufundarea întreită a primitorului în apă, însoţită de declaraţia constatatoare rostită de preot: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh". Caracterul de declaraţie şi de constatare credincioasă al cuvântului "Botează-se", sau al celui analog din celelalte Taine ("Cunună-se", "Împărtăşeşte-se"), arată pe de o parte că Taina se săvârşeşte vizibil prin actul şi cuvântul preotului, dar invizibil prin lucrarea lui Hristos. În afară de cazul Botezului de urgenţă, apa primeşte o sfinţire prin Duhul Sfânt încă înainte de scufundarea în ea a celui ce se botează. Dar Taina ca un tot, în care intră şi lucrarea deplină a Duhului, se săvârşeşte prin întreita scufundare a celui ce se botează în numele Sfintei Treimi. În rugăciunea de sfinţire prealabilă a apei se cere venirea Duhului pentru curăţirea apei de lucrarea puterilor demonice, cu scopul ca ea să fie pregătită pentru pogorârea Lui deplină când cel ce se botează va fi scufundat în ea.

Prin Botez, adică prin scufundarea omului în apă în numele Sfintei Treimi, se produce moartea omului vechi şi renaşterea lui la viaţa adevărată a lui Hristos. O dată cu aceasta omul se spală de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele săvârşite mai înainte şi se imprimă chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, este introdus în Biserică. Dar toate aceste efecte se cuprind unele în altele, sau sunt aspecte ale unuia şi aceluiaşi efect cuprinzător, încât nu se poate vorbi de unul fără să se vorbească şi de celelalte. Mai trebuie menţionat că ele au şi un caracter dinamic.

a. **Botezul ca moarte a omului vechi şi ca renaştere.** Dacă totuşi vrem să vorbim despre aceste aspecte într-o anumită ordine, cel mai mult iese în relief cel de renaştere. Din Botez, omul iese ca o existenţă cu totul nouă. Nu se înnoieşte numai într-o privinţă, ci însăşi existenţa lui e alta.

El este ca un nou-născut, dar în alt plan: în planul vieții comune cu Hristos, plină de virtualitățile pnevmatizării. Existența lui are acum o altă temelie și o altă mișcare; ea e într-un fel enipostaziată în Hristos, deși nu pierde libertatea de a se despărți de El. Dar paradoxul este că cel botezat rămâne totodată același subiect. Botezul nu produce nașterea unui om care n-a mai fost, ci nașterea din nou a aceluiași (Tit 3, 5), adică a unui om care a existat și înainte. Dar pentru ca omul născut a doua oară să nu se adauge celui dinainte, trebuie ca omul cel vechi să moară. Nașterea lui din nou urmează morții omului născut înainte din trup.

Nicolae Cabasila a remarcat că această succesiune este inversă nu numai celei a omului natural, ci și celei a lui Hristos, Care întâi Se naște și apoi moare[23]. Hristos însă nu trebuia să moară întâi la Botez, ca să renască, pentru că chiar prima Lui naștere este fără de păcat și de la Duhul Sfânt. El Se botează pentru noi ca să întemeieze Botezul, sfințind apele universale. El botează în Sine umanitatea, precum o și naște în Sine ca umanitate nouă[24].

Dar Botezul nostru are o legătură și cu moartea și cu învierea Domnului, care e un fel de renaștere a Lui ca om la viața cea fără de moarte. Prin aceasta succesiunea inversă amintită are loc într-un fel și în Hristos și de aceea se

23. *Op. cit.*, trad. rom., p. 27: "Dar oare, de ce să schimbăm ordinea lucrurilor, începând noi unde a terminat El și terminând noi unde El a început? Sigur, de aceea, fiindcă S-a coborât pe Sine ca să ne înălțăm noi... Cu alte cuvinte, ca pe o scară, ultima treaptă a Lui e prima pentru noi". P. 18: "Nu putem începe o viață în Dumnezeu, până nu am murit păcatului. Iar păcatul nu-l poate omorî decât singur Dumnezeu".

24. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Bapt.*, 29, P.G. 36, col. 400: "El era însăși curățirea și n-avea nevoie de curățire, ci te curățește pe tine, precum poartă și trup pentru tine, fiind El însuși netrupesc". Idem, *In Sanctum Lumen*, P.G. 36, col. 352, 353: "Ioan botează, iar Iisus Se apropie, sfințind poate pe Botezătorul însuși. Iar ceea ce e vădit, ca să îngroape pe vechiul Adam în apă, iar înainte de aceștia și pentru aceștia (sfințind) Iordanul... Se ridică Iisus din apă: ridică cu El universul și vede deschise cerurile pe care Adam le-a închis sieși și celor de după el".

produce şi în noi întâi moartea şi apoi naşterea la o viaţă nouă prin participarea la moartea şi învierea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune: "Şi dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi vieţui împreună cu El" (Rom. 6, 8).

Succesiunea moarte-renaştere, care se petrece cu omul la Botez, e inversă faţă de succesiunea naştere-moarte a lui Hristos, numai când înţelegem moartea noastră ca moarte faţă de păcat, ca moartea omului vechi. Şi moartea noastră în Botez are şi acest înţeles. Dar moartea noastră în Botez are şi alt înţeles: ea e *predare deplină a noastră lui Dumnezeu,* ca să nu mai trăim nouă, ci exclusiv lui Dumnezeu. E renunţarea totală la noi înşine, e uitarea de noi înşine într-o predare totală lui Dumnezeu. În aceasta "ne-am făcut cu Hristos o singură tulpină întru asemănarea morţii" (Rom. 6, 5). Dar prin această moarte noi ne scufundăm în Dumnezeu, adică în adevărata viaţă. Căci în Dumnezeu e viaţa nesfârşită. Murind lui Dumnezeu, intrăm propriu-zis în viaţă. Succesiunea nu se mai observă decât în faptul că prin intenţie acceptăm moartea unei vieţi care nu e propriu-zis viaţă, sau e viaţă spre moarte. Dar în realizarea acestei intenţii apare în noi viaţa lui Dumnezeu, viaţa cea adevărată. Moartea omului vechi şi naşterea omului nou din Dumnezeu sunt astfel aproape simultane. De aceea nu e nici o distanţă între moarte şi începutul vieţii noi în Botez. Intrând la Dumnezeu ca jertfă împreună cu Hristos, omul se sfinţeşte, adică se umple de viaţa lui Dumnezeu, cum a dezvoltat Sfântul Chiril al Alexandriei, urmând Epistolei către Evrei. Prin această moarte ne scufundăm dincolo de orice voinţă de a fi noi înşine într-o viaţă care se sleieşte; ne scufundăm dincolo de creaturalul nostru, care se epuizează treptat, în adâncimea morţii apofatice (negrăite), sau a vieţii în Dumnezeu mai presus de orice viaţă definită şi limitată, ca de acolo să primim puterea vieţii fără de moarte, a vieţii în Dumnezeu şi pentru Dumnezeu. În felul acesta, se petrece cu noi ceea ce s-a petrecut cu Hristos ca om.

În rezumat, succesiunea aceasta inversă se petrece cu noi pentru un motiv care ne deosebește de Hristos, adică din cauza păcatului, dar și pentru un motiv identic cu cel al succesiunii inverse a lui Hristos, adică pentru scufundarea noastră ca oameni în viața nesfârșită a lui Dumnezeu, prin ceea ce ne unim cu Hristos ca om în moartea Lui și în predarea Lui lui Dumnezeu, pentru a învia la o viață eternă în Dumnezeu. La moartea omului vechi din noi, se adaugă pentru unirea noastră cu Hristos prin credință, moartea noastră cu El ca predare lui Dumnezeu și ca primire a vieții eterne din El. Astfel moartea noastră în Botez nu e o moarte identică cu a lui Hristos, ci numai "întru asemănarea morții Lui" pentru faptul că noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci și pentru că murim ca om vechi, păcătos, nu ca Hristos, omul fără de păcat. De aceea, moartea noastră nici nu trebuie să fie o încetare de a exista în continuare, căci pe când Hristos avea la moartea Lui viața desăvârșită întru curăție, prin stăruința Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie să ne asimilăm această viață întru curăție și prin eforturile noastre după Botez. Pe când Hristos a avut viața cea curată în El de la naștere și a întărit-o până la moarte, noi trebuie să primim viața aceasta de-abia la Botez și deci trebuie s-o întărim după aceea. Acesta este al doilea motiv, strâns legat de primul, pentru care noi murim în Botez numai întru "asemănarea morții lui Hristos".

Sfântul Chiril al Ierusalimului vorbește de o "imitare" a morții Domnului și a învierii Lui, în Botez; dar vede putința imitării în participarea la starea Domnului. Imitarea este efort, ea poate merge până la identificarea cu actele celui ce le face primul și cu stările produse de ele. În actul de imitare inițială e concentrat tot efortul de imitare ulterioară a lui Hristos, și imitarea aceasta începe din momentul Botezului, ca să continue întreaga viață, înscriind o creștere pe linia asemănării cu Hristos până la adâncirea într-o stare de jertfă asemănătoare cu cea pe care a suportat-o Hristos

pe cruce. Paradoxul suprem e că nu suferim în realitate ceea ce a suferit Domnul, dar totuşi participăm la ceea ce a suferit şi a săvârşit El: "Ce lucru minunat şi străin! Am înviat, cu toate că n-am murit cu adevărat, n-am fost îngropaţi cu adevărat şi nici n-am fost răstigniţi cu adevărat. Imitarea este închipuire, dar mântuirea e realitate: Hristos a fost răstignit cu adevărat, a fost îngropat cu adevărat şi a înviat cu adevărat. Pe toate acestea ni le-a dăruit, cu toate că n-am participat la patimile Lui decât prin imitare. Cât este de covârşitoare iubirea Sa de oameni! Hristos a primit în preacuratele Sale mâini şi picioare piroane şi a suferit, iar mie îmi dăruieşte, fără să sufăr, *fără să mă doară*, mântuirea prin *participarea la durerea Sa*. Dacă m-aş mântui prin moartea mea, nu m-ar mântui Hristos, dar eu particip la durerea Lui; ea se prelungeşte în mine în mod spiritual, deschizându-mă ei prin voinţă.

Aşa se explică şi faptul că, pe de o parte, Botezul nostru este socotit drept chip al Naşterii şi Botezului lui Hristos, pe de alta, ca un chip al morţii şi al învierii Lui[25]. Noi ieşim din baia Botezului la o viaţă de curăţie asemenea lui Hristos după Naşterea şi Botezul Lui, dar ieşim la o astfel de viaţă datorită faptului că am murit păcatului şi ne-am predat total lui Dumnezeu, întru asemănarea morţii lui Hristos.

25. Teofan al Niceii spune: "Aflând chipul Său zdrobit de păcate şi asemănarea deiformă lepădată, a cunoscut că acesta trebuie întâi topit şi rezidit şi aşa să readucă frumuseţea veche, ba mai vârtos una şi mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce puterea Lui creatoare, prin care a zidit pe om la început după chipul şi asemănarea dumnezeiască, şi intră Însuşi şi Se botează în ea. Mai întâi ca să se aşeze în apă harul cel ce remodelează. Căci nu avea nevoie de curăţire Însuşi Cel ce ridică păcatul lumii. Al doilea, ca pe cei renăscuţi prin Botez să-i atragă la frăţie, făcându-Se primul născut între mulţi fraţi, datorită aceluiaşi mod al naşterii supranaturale după trup. Căci zugrăveşte cristelniţa dumnezeiescului Botez ca pe un chip al pântecelui feciorelnic şi neprihănit în care S-a format ca noi şi apoi S-a născut" (*Ep. III*, P.G. 150, col. 329).

Efectul principal al Botezului este naşterea la o viaţă nouă pe pământ. De aceea, în Botez Hristos lucrează în mod principal asupra noastră ca Cel ce S-a născut şi Şi-a închinat viaţa total lui Dumnezeu printr-o moarte în sens de dăruire, care-L va duce la moarte în sensul încetării vieţii pământeşti. În Hristos e unită naşterea cu moartea Sa, pentru că în El e implicată jertfa de la naştere, cum arată unele icoane vechi ale Naşterii Domnului. De aceea şi în Botez Hristos Îşi trăieşte cu noi într-un mod unit naşterea şi răstignirea.

Astfel noi nu murim la Botez aşa cum a murit Hristos la sfârşitul activităţii Sale, ci ne ridicăm la o viaţă de curăţie şi de fapte bune, închinată lui Dumnezeu. De aceea nici nu înviem, cum a înviat El după acea moarte. Viaţa la care ne ridicăm din Botez este numai un drum spre înviere. "Naşterea noastră cea din Botez închipuie începutul vieţii ce va să fie. Dobândirea de noi mădulare şi de simţiri noi formează o pregătire pentru viaţa ce ne aşteaptă. Dar pentru viaţa viitoare nu ne putem pregăti decât câştigând de aici, de jos, viaţa lui Hristos, Care S-a făcut "Părinte al veacului ce va să vie" (Is. 9, 6)"[26].

Tot pentru că noi trebuie să creştem spre înviere prin viaţa de curăţie şi prin virtuţi, starea de moarte a omului vechi în care intrăm prin Botez şi viaţa cea nouă pe care o dobândim are un fel de permanenţă şi de creştere. Dar ca să fie posibilă această creştere, Însuşi Hristos continuă să fie cu noi în starea de jertfă şi de înviere şi ne comunică starea Sa de jertfă şi de înviere printr-o eficienţă tot mai mare, pe măsura creşterii noastre duhovniceşti. Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Iar aducerea darurilor în fiecare zi închipuie săvârşirea neîncetată şi fără sfârşit a jertfei lui Hristos în toată ziua şi aducerea de daruri de către cei îndreptaţi în credinţă. Căci nu vor lipsi închinătorii şi nu va

26. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom. cit., p. 44.

înceta aducerea de daruri. Ci Hristos se va aduce de noi şi pentru noi, fiind jertfit tainic în corturile sfinte. Şi El este darul nostru prim şi mai presus de toate... Iar după asemănarea cu El şi noi suntem jertfe sfinţite, ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul din noi şi trăim lui Dumnezeu viaţa cea întru sfinţenie"[27].

Deci după ce în Botez am acceptat moartea faţă de păcat, odată cu moartea ca ofrandă a fiinţei noastre adusă lui Dumnezeu, trebuie să murim în continuare, dar nu moartea omului vechi, căci acela a murit definitiv, ci *moartea ca predare continuă lui Dumnezeu împreună cu Hristos.* Dar atunci nici Hristos nu mai moare în mod principal pentru păcatele noastre, ale celor botezaţi, însă rămâne în starea de jertfă, ca predare lui Dumnezeu, pentru ca să fim şi noi în starea aceasta de jertfă. În starea aceasta de jertfă a Lui e inclusă însă, desigur, şi moartea pe care a acceptat-o o dată pentru păcatele noastre dinainte de Botez şi pentru cele ce eventual le mai săvârşim după aceea.

În acest sens trebuie să înţelegem cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, aşa încât să nu mai fim robi păcatului... Şi dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi învia împreună cu El, ştiind că Hristos, după ce a înviat din morţi, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit păcatului, a murit, iar ce viază, viază lui Hristos" (Rom. 6, 6, 8-10).

Dar, deşi pentru cel ce a murit păcatului în Botez este normal să nu mai moară, pentru că omul cel vechi a murit pentru totdeauna, totuşi şi cel ce ar rămâne în această stare de moarte definitivă faţă de păcat, trebuie să continue să aducă jertfă curată lui Dumnezeu în Hristos, în sensul unei dăruiri neîncetate de sine: "Deci vă îndemn pe voi,

27. *Închinare în Duh şi Adevăr,* cartea X, P.G. 68, col. 708 D.

fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, Domnului bineplăcută" (Rom. 12, 1). În sensul acesta spune Sfântul Chiril din Alexandria că noi nu avem intrare la Tatăl decât în starea de jertfă curată, dar noi nu putem fi în această stare decât în Hristos.

b. **Botezul, ca putere de creştere spirituală continuă. Nerepetarea Botezului.** În aceasta îşi manifestă continuu puterea moartea trăită de noi în Botez. Continuarea şi adâncirea stării de jertfă de la Botez se arată în virtuţile noastre. Dar puterea pentru virtuţi ca jertfă continuă, ca renunţare neîncetată la egoism şi ca trăire a unei vieţi pentru Dumnezeu şi pentru semeni, ne vine din puterea stării de jertfă a lui Hristos. Prin virtuţi ne oferim astfel continuu jertfă lui Dumnezeu împreună cu Hristos. Tot Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Hristos este însuşi jertfa cea sfântă, care răspândeşte buna mireasmă prin virtuţi"[28]. Dar virtuţile reprezintă în acelaşi timp dezvoltarea vieţii celei noi în Hristos şi desăvârşirea noastră după asemănarea Lui.

În moartea trăită de noi prin ele se manifestă şi existenţa morţii faţă de păcat, pe când la Hristos moartea în continuare cu noi nu e o rezistenţă a Lui faţă de păcatul pe care eventual l-ar putea săvârşi, ci o predare lui Dumnezeu pentru valoarea pe care o are aceasta în ea însăşi, cum nici moartea Lui de pe Golgota n-a fost o moarte a omului vechi din El. Pe lângă aceasta, poate nu există nici un om care să nu mai păcătuiască după Botez. De aceea moartea celor botezaţi, în continuare, deşi se poate întâmpla să fie la unii numai o moarte ca predare lui Dumnezeu şi ca rezistenţă faţă de păcat, e amestecată şi cu o moarte faţă de păcatul săvârşit. Apoi chiar moartea în care se manifestă şi o rezistenţă contra păcatului e şi o moarte faţă de păcat, nu numai o moarte ca predare pur şi simplu lui Dumnezeu.

28. *Ibidem.*

Desigur, pentru această viață de jertfă arătată în virtuți, luăm puterea și din Sfânta Împărtășanie. Dar virtuțile cresc și din Botez. Hristos adaugă prin Sfânta Euharistie la puterea pe care ne-a dăruit-o prin Botez.

Despre continuarea jertfirii noastre din puterea de jertfire ce ni s-a dăruit în Botez și despre identitatea acestei jertfiri cu viața nouă pe care o ducem din puterea lui Hristos, vorbește și Sfântul Grigorie de Nazianz, după ce a arătat că trebuie să activăm prin toate simțurile noastre curăția și pornirea spre fapte bune, ce ni s-au dat prin Botez: "Să dăm deci toate mădularele noastre cele de pe pământ lui Dumnezeu, să I le consacrăm pe toate... Să ne aducem întregi lui Dumnezeu; să ne facem arderi de tot înțelegătoare, jertfe desăvârșite, nu numai brațul, nu numai pieptul..., ci să ne dăm întregi, ca să ne primim întregi (sfințiți, umpluți de viața dumnezeiască, *n.n.*). Căci aceasta este a te primi în mod curat: a te dărui lui Dumnezeu și a dobândi mântuirea noastră prin dăruirea noastră ca jertfă (ἱερουργῆσαι τὴν ἡμῶν αὐτῶν σωτηρίαν)"[29].

Viața cea nouă este un dar de Sus ce ne vine prin Botez, însă e dar care trebuie păstrat și dezvoltat prin sârguința noastră. "Cultivă cu osteneală curățirea, punând în inimă treptele urcușului; și iertarea pe care ai primit-o în dar, păstreaz-o cu străduința ta, ca iertarea să-ți fie de la Dumnezeu, iar păzirea ei să fie de la tine"[30]. Darul e și o datorie. Cine nu păzește și nu dezvoltă curăția primită prin Botez se face sălaș al mai multor demoni decât înainte de Botez și greu se va mai mântui. Cine n-a folosit puterile primite la Botez punând la contribuție și puterile sale într-un mod înlesnit, datorită puterilor primite prin Botez, dovedește că dintr-un fel de cinism sau tocire nu mai e dispus să facă nici un uz de puterile sale. Și ele se paralizează cu totul. "Te-ai atins de ciucurii hainei lui Hristos și ai oprit

29. *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, col. 417.
30. *Ibidem*, col. 408.

curgerea. Păzeşte curăţia, să nu-ţi vină iarăşi curgerea. Căci nu vei mai putea să te atingi de Hristos, ca să furi mântuirea. Căci Hristos nu Se lasă de multe ori furat, oricât de iubitor de oameni este... Ai fost ridicat de pe pat, mai bine zis ţi-ai luat patul, crezând în binefacere; să nu te arunci iarăşi pe pat păcătuind, paralizându-ţi trupul prin moleşeală şi plăceri. Ci umblă cum eşti, amintindu-ţi de porunca: "Iată, te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu ţi se întâmple ceva şi mai rău". Lazăre, după ce ai fost înviat a treia zi şi te-ai eliberat de legăturile mormântului, nu te face iarăşi mort (prin păcate) şi nu fi iarăşi cu cei ce locuiesc în morminte... Căci nu eşti sigur dacă vei învia din nou din morminte, înainte de învierea obştească, când toată făptura va merge la judecată, nu pentru ca să fie tămăduită, ci ca să fie judecată şi să dea socoteală de depozitul ce şi l-a adunat, bun sau rău"[31].

În aceste cuvinte Sfântul Grigorie de Nazianz întemeiază nerepetarea Botezului prin obligaţia de a nu mai păcătui, o dată ce am primit puterea de a evita păcatul. Desigur, nu-i afirmată aici pierderea definitivă a celor pe care păcatele ulterioare nu-i scot din trupul tainic al Domnului, adică din Biserică, sau din legătura cu Hristos. Cei ce păcătuiesc rămân încă într-o anumită legătură cu Hristos, fără să mai trebuiască să se boteze. Slăbirea legăturii lor cu Hristos se vindecă prin Taina Pocăinţei. Altceva este însă cu păcatul renegării lui Hristos şi al ieşirii din trupul Lui tainic. Aceştia sunt pierduţi dacă nu revin iarăşi în Biserică, folosind puterea primită în Botez. Dar nici în acest caz nu sunt botezaţi din nou, pentru că harul Botezului nu se dă de două ori. Ei nu se renasc de două ori, pentru că nici din "trup" nu se nasc de două ori şi nu vin pe lume de două ori cu păcatul strămoşesc.

31. *Ibidem*, col. 405, 408.

Virtuţile sunt nu numai dăruirea totală lui Dumnezeu, ci şi o dăruire a celor botezaţi celor ce au nevoie de ajutorul lor: "De vezi un om gol, îmbracă-l, cinstind veşmântul nestricăciunii tale (al Botezului, *n.n.*). Căci acesta este Hristos... Dacă îţi cade la picioare un datornic, rupe tot zapisul drept şi nedrept. Aminteşte-ţi de miile de talanţi ce ţi i-a dăruit Hristos"[32].

Viaţa cea nouă în Hristos, primită la Botez, e deci eliberarea de lanţurile păcatului strămoşesc. Iar libertatea aceasta dă celui botezat puterea să nu mai păcătuiască şi s-o pună uşor în practică. Dar punerea ei în practică este o datorie a celui botezat. În sensul acesta baia Botezului ne-a curăţit de păcatele dinainte, dar nu şi de cele pe care le vom săvârşi după aceea, deşi ne-a dat puterea să ne curăţim uşor şi de ele. "Nu trebuie să speculezi cu curăţia, ci s-o întipăreşti în tine; să te faci desăvârşit, strălucitor, nu să te mulţumeşti cu vopseaua de suprafaţă; să nu ai harul ca acoperire, ci ca izbăvire de păcate"[33]. Fără lucrarea omului din puterea primită în Taine, acestea încep să fie socotite ca un fel de mijloace magice, care dau omului dreptul să intre în Împărăţia cerurilor prin simplul fapt că s-au săvârşit asupra lui ca asupra unui obiect, fără ca el să fi folosit puterea lor prin efortul său de transformare şi de desăvârşire. Ele sunt socotite ca mântuitoare fără ca omul să se transforme real, cu ajutorul lor, după chipul lui Hristos.

Lucrarea omului de după Botez constă deci şi într-un fel de asimilare, într-o imprimare a curăţirii lui Hristos în fiinţa proprie, în aşa fel ca ea să nu mai poată fi depărtată din fiinţa lui. De aceea există şi nişte grade ale însuşirii puterilor şi bunătăţilor dumnezeieşti ale lui Hristos.

c. **Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om.** Duhul Se uneşte cu omul în apa Botezului nu numai pentru că

32. *Ibidem*, col. 404.
33. *Ibidem*, col. 405.

apa e principiul fundamental al vieții în planul creației, ci și pentru că ea este mijlocul universal de spălare, adică de scoatere la iveală a chipului adevărat al existențelor definite, din care fiecare își are frumusețea sa proprie.

Păcatul slăbește caracterul nostru de persoană, în ceea ce ea are distinct, apropiindu-ne de animalitatea inexpresivă inumană și impersonală, sau neliberă, supusă mișcărilor automate ale acelorași pasiuni. Păcatul slăbește unitatea dintre puterile constitutive ale omului și chiar puterea ființei lui. Ființa lui devine neunitară și neputincioasă pentru eforturile spre ceea ce e bun. Ea e mai mult târâtă spre cele rele, când de o pasiune, când de alta, apropiindu-l de nimic[34]. Trupul acestui om împlinește toate funcțiile biologice, dar omul însuși este aproape absent din sine, "trăiește fără recunoașterea sa și fără conștiință"[35]. Omul decade într-un "individ biologic"[36]. Neavând raza de la Dumnezeu, raza spre Dumnezeu, omul devine "întuneric", ca unul ce "nu e nimic"[37]. El trăiește o existență nesubstanțială, inconsistentă, aproape ca o părere de existență, o "viață moartă"[38]. Cabasila vorbește de "morți fără moarte"[39]. Întrucât slăbirea chipului dumnezeiesc în om sau a relației omului cu Dumnezeu coincide cu slăbirea ființei lui, nu e o deosebire între efectul de viață dătător al apei Botezului și funcția ei de spălare sau de restituire a chipului. Prin însăși restabilirea chipului dumnezeiesc în om, acesta recapătă viața dumnezeiască cea fără de moarte.

Deci consistența omului stă în chipul dumnezeiesc ce se menține în el prin iradierea modelului divin și prin efor-

34. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la "Despre numirile dumnezeiești"*, 7, IV, 32, P.G. 4, 305 B: "Abătându-ne de la bine și de la mișcarea cea după fire, suntem purtați spre inconsistența (ἀνυπαρξίαν) nerațională, contrară firii".

35. P. Nellas, *op.cit.*, p. 76.

36. *Ibidem*. *Despre viața în Hristos*, P.G. 150, 532 A.

37. Nicolae Cabasila, la P. Nellas, *op.cit*, p. 77.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 239, nota 369.

tul omului de a se menține în comuniune cu Dumnezeu. Pierzând prin păcat chipul dumnezeiesc, sau slăbindu-l, omul se coboară spre inconsistență și spre o stare fără chip. Devenind un haos neunitar și impersonal, nu mai răspunde cu toată seriozitatea și ființa sa la chemarea prin care e agrăit pe nume. Pentru el numele nu mai are un sens de adâncime, nu înseamnă obligația de a răspunde, obligația răspunderii în fața supremului for al lui Dumnezeu. Îl distinge numai la suprafață. Numele nu mai e pentru el conștiință distinctă de sine și de răspunderea proprie ce-i incumbă ca atare. Numai când aude prin chemarea lui pe nume glasul lui Dumnezeu, omul răspunde cu adevărat, numai atunci își ia numele în serios. Numai atunci numele îi este un principiu distinctiv formator, numai atunci el este în adâncime o forță de personalizare.

În această relație cu Dumnezeu, de chemare și răspuns, intră omul deplin prin Botez. De aceea prin Botez i se dă omului și numele, care exprimă relația în care el e pus cu Dumnezeu și pe care trebuie să și-o cinstească și să și-o împlinească. El e botezat pe nume, nu ca o ființă generală: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)". Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridică pe om prin Botez la o viață nouă, El însuși îl aduce la această viață superioară, responsabilă, chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o relație personală, o viață de răspundere eternă la chemarea Sa. Prin aceasta omul e scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii, întemeiate pe răspunderea eternă în fața lui Dumnezeu. El e născut la această viață nouă cu voia lui Hristos, dar și cu voia lui proprie, prin răspunsul său la chemarea pe nume, cum nu se întâmplă la nașterea lui după trup. Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă forma lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el. Animalul nu e persoană, pentru că

nu e chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea aceasta de persoană sau de chip al lui Dumnezeu răspunde el lui Dumnezeu şi se dezvoltă şi se menţine în relaţia responsabilă cu Dumnezeu. De aceea forma aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el, şi în ea se imprimă însăşi forma lui Hristos. Iar aceasta se face prin exerciţiul responsabilităţii lui la chemarea lui Hristos, răspunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos.

Dar încă la Botez omul a primit, în forma lui de persoană, forma lui Hristos, pentru că a intrat în relaţie cu El. Cel botezat îşi va aduce mereu aminte de această legătură între sine şi Hristos, între chipul lui personal şi chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a şi îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfăţişarea Sa şi omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să vieţuiască tot mai mult după modelul lui Hristos.

Nicolae Cabasila spune: "Cât despre cuvintele "naştere din nou" şi "creare din nou", ele arată că cei care prin mijlocirea Botezului au fost născuţi şi aduşi la o viaţă nouă, au avut această viaţă nouă înainte, întocmai ca şi marmura unei statui stricate pe care meşterul o ciopleşte din nou, ca să-i dea frumuseţea de la început. Dar şi în ce priveşte roada spălării prin Botez, ea dă omului o formă şi o înfăţişare nouă, şi anume pune pe sufletul acestuia o pecete, un chip în care e străvezie moartea şi Învierea lui Hristos... Aurul, argintul şi arama, câtă vreme se înmoaie sub puterea focului, ne lasă să vedem materia simplă. De aceea i se şi dă fiecăreia în general numele de aur, de argint sau de aramă. Dar de îndată ce aceste materii îşi primesc o formă sub bătăile ciocanului, nu mai sunt o materie simplă, ci au luat o formă – aşa cum se aşază haina pe trup –, din clipa aceea se iveşte un nume nou, special: acum avem o statuie sau un inel, iar aceste nume nu mai arată şi materia, ci numai chipul sau forma. Poate chiar din această cauză, fericita zi a Botezului este socotită de creştini ca "zi a nume-

lui", deoarece tocmai în această zi suntem născuţi din nou şi pecetluiţi pentru o vieţuire nouă, iar sufletul nostru, care până atunci n-avea nici o formă şi nici o rânduială, îşi ia forma şi conţinutul său. În ziua aceea noi suntem cunoscuţi ai Lui... Căci în ziua aceea auzim pentru prima oară că ni se spune pe nume, ca şi când în ziua aceea într-adevăr am fi fost cunoscuţi pentru prima oară"[40].

Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este Hristos însuşi. "Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" (Gal. 3, 26). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafaţă ca hainele obişnuite, ci se imprimă în fiinţa noastră întreagă. Ea e Hristos însuşi, dar în acelaşi timp e o relaţie specială, personală, unică, a fiecăruia, cu Hristos. De aceea omul primeşte un nume propriu şi ştie că atunci când e chemat pe acest nume, e vizat el însuşi în întregime şi trebuie să răspundă cu toată fiinţa lui. Haina aceasta nu trebuie întinată. Căci prin aceasta întinăm chipul lui Hristos şi chipul nostru personal, care se acoperă prin aceasta din nou. Haina Botezului Îl reprezintă pe Hristos, dar şi pe noi înşine deveniţi după chipul lui Hristos într-un mod personal, pentru că în toate manifestările noastre Se arată nu numai Hristos cel imprimat în noi, ci şi noi înşine deveniţi după chipul Lui într-un mod personal.

Am menţionat că chipul lui Hristos şi chipul nostru imprimat de chipul lui Hristos devine tot mai clar prin răspunsul nostru la apelul lui Hristos de a-L imita în faptele Lui. Dar apelul acesta îl face Hristos prin propovăduirea Apostolilor şi a slujitorilor Bisericii, care înfăţişează modelul lui Hristos în faţa noastră (Gal. 3, 1). De aceea spune Sfântul Apostol Pavel: "Fiii mei, pentru care din nou încerc durerile facerii, până când Hristos va prinde chip în sufletele voastre!" (Gal. 4, 19). Iar Hristos va prinde chip în ei, dându-le în acelaşi timp şi chipul personal al vieţii lor de răspundere

40. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom., p. 29.

proprie, întrucât "nu mai slujesc firii" ca unii "ce nu cunosc pe Dumnezeu", căci Îl cunosc pe Dumnezeu, "mai bine zis sunt cunoscuţi de Dumnezeu" (Gal. 4, 8-9), adică sunt chemaţi de El pe nume, începând de la Botez, în tot cursul vieţii lor.

Desigur, apelul lui Hristos adresat creştinului începând de la Botez ajunge prin propovăduirea Apostolilor şi a slujitorilor Bisericii până în conştiinţa lui, îndemnându-l să răspundă în fiecare împrejurare cererii lui Hristos. Acest apel i se adresează şi prin semenii săi care au nevoie de ajutorul Lui spiritual şi material în fiecare clipă. Prin toate împrejurările ni Se adresează Hristos şi prin toate aceste adresări şi răspunsuri pozitive chipul lui Hristos, şi chipul nostru personal imprimat de chipul lui Hristos, devine tot mai clar.

Chipul personal al omului e atât de dependent şi de imprimat de chipul lui Hristos, sau răspunsul la apelul lui Hristos creşte atât de mult din puterea apelului lui Hristos, încât cel botezat, dacă rămâne în această stare şi o dezvoltă, poate spune cu Sfântul Pavel: "M-am răstignit împreună cu Hristos şi acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). Omul a renunţat de a mai trăi pentru sine, cum şi Hristos a renunţat de a mai trăi o viaţă care să nu fie închinată lui Dumnezeu şi fiecărui om care crede în El.

Despre imprimarea tot mai clară a chipului lui Hristos în cei botezaţi, despre ieşirea la iveală prin aceasta a feţei lor personale adevărate din generalitatea nedeplin definită, sau din dezordinea pornirilor inferioare ale ei, tot Sfântul Apostol Pavel spune: "Iar noi toţi cu faţa descoperită, oglindind acelaşi chip, ne preschimbăm forma din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Cor. 3, 18). Oglindind tot mai mult chipul lui Hristos şi prin aceasta făcând tot mai distinct chipul nostru personal, devenim tot mai luminoşi, pentru că chipul personal este chipul libertăţii, al conştiinţei şi al răspunderii şi în acestea se răsfrânge slava chipu-

lui personal al lui Hristos, sau în acestea se văd trăsăturile accentuate ale trăirii pentru Dumnezeu şi pentru tot binele voit de Dumnezeu, ca să fie realizat de noi pe seama altora.

Botezul a însemnat astfel "înnoirea" noastră, ieşirea din repetiţia monotonă. Dar această înnoire nu este numai un dat fix, ci e viaţă într-o noutate continuă şi într-o bucurie neîncetată de noutatea ei într-o altă şi altă formă de manifestare a bunătăţii şi a iubirii noastre. Căci persoana e mereu nouă prin libertatea ei responsabilă, prin iubirea interminabilă a ei, mereu inventivă în a face ceva nou pentru Dumnezeu şi pentru semeni, spre deosebire de omul vechi care rămâne mereu în această stare de vechime, aservit monotoniei aceloraşi pasiuni, aceluiaşi egoism, care nu are de spus şi arătat nimic nou celorlalţi. "V-aţi dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat în cel nou, care se înnoieşte spre deplina cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a zidit" (Col. 3, 9-10). Omul nou înaintează spre plenitudinea cunoştinţei lui Dumnezeu, a semenilor săi şi a sa proprie, prin iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni, spre plenitudinea la care Se află Hristos.

Dând feţei umane un caracter accentuat personal şi responsabil şi conştiinţa din ce în ce mai adâncă a sensului etern al vieţii personale şi al persistenţei ei, ca şi al sensului etern al întregii realităţi în Dumnezeu, care lipseşte celui ce socoteşte că totul se încheie prin moarte, că toată semnificaţia vieţii umane se reduce la satisfacerea unor trebuinţe trupeşti, în fond mereu aceleaşi, *Botezul e numit de Părinţi "luminare"*. Omul se luminează prin Botez, pătrunzând în el lumina Cuvântului lui Dumnezeu, Care, fiind etern, a dat, prin întrupare, eternitate naturii umane asumate şi înviate de El şi tuturor celor ce-L primesc pe El prin Botez.

Cei ce se nasc din Botez primesc chipul lui Hristos, putând dezvolta caracterul personal al vieții lor prin răspundere, prin privirea la Hristos și prin imitarea Lui.

Dar omul nu este primit de Hristos la Botez în această relație personală, fără ca să-și arate și el, după o anumită pregătire, dorința de ea, fără să-și ia prin aceasta obligația cuprinzătoare de răspunderi în toată viața față de apelul lui Hristos, de a folosi puterea ce i se dă prin Botez, sau unirea cu El, pentru a viețui conform cu voia și cu pilda Lui. *Viața la nivelul de răspundere personală începe chiar din momentul Botezului.* Dumnezeu îl ia pe om de la început în serios. Îl vrea persoană responsabilă. Omul trebuie să arate că vrea să ducă o asemenea viață, înainte de a primi puterea pentru ea prin Botez. Astfel *se încheie o "învoire" între Dumnezeu și om,* spune Sfântul Grigorie de Nazianz. "Dacă trebuie să spunem pe scurt, puterea Botezului trebuie înțeleasă ca o învoire cu Dumnezeu pentru o a doua viață și pentru o viețuire mai curată". E o obligație care nu trebuie călcată. "Să nu ne dovedim că am mințit, luându-ne obligația aceasta. Căci dacă învoielile între oameni sunt întărite de Dumnezeu, Care e luat ca garant, cât de mare nu va fi pericolul de vom călca obligațiile pe care le-am luat față de Dumnezeu însuși!"[41]. "Dacă după Botez te va ispiti dușmanul luminii și ispititorul (căci te ispitește; chiar și pe Cuvântul și pe Dumnezeu L-a ispitit pentru acoperământul așezat la arătare ca umanitate pe lumina ascunsă), ai prin ce să-l învingi: nu te teme de luptă! Opune-i apa, opune-i Duhul, în care se vor stinge toate săgețile aprinse ale celui rău"[42].

Obligația aceasta cuprinzătoare asumată de om la Botez este exprimată prin declarația lepădării de Satana și de toate lucrurile lui, ca și prin declarația de împreunare cu Hristos, apoi prin mărturisirea mai specificată a credinței în

41. *In Sanctum Baptismum,* P.G. 36, col. 368.
42. *Ibidem,* col. 369.

Hristos, prin rostirea Crezului. Prin aceasta, cel ce se botează își ia obligația să nu mai slujească scopurile Satanei în lume, prin săvârșirea faptelor rele, ci să susțină credința în Hristos și să trăiască conform ei, după pilda Lui.

El acceptă prin aceasta să nu mai fie "robul" Satanei și al nici unei puteri a răului, ci "robul" total dăruit lui Hristos cel iubitor; prin aceasta, libertatea lui nu mai e înlănțuită de pasiuni, ci liberă spre o adevărată creștere și continuă noutate a omului[43]. De aceea, în declarația rostită de preot la Botez, acesta spune: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)" etc. Atât calitatea de "rob" al lui Dumnezeu, cât și numele propriu sunt menționate în toate Tainele.

În fața lui Dumnezeu, omul e persoană și ca atare e liber. Dumnezeu îl cunoaște ca persoană; dar îl cunoaște pentru că a devenit partener al Lui într-o relație de neclintită fidelitate în iubire, pentru că s-a angajat să trăiască o viață de răspundere iubitoare în fața Lui. "Rămâneți neclintiți în libertate" (Gal. 5, 1). "Voi ați fost chemați la libertate" (Gal. 5, 13). Sau: "Iisus Hristos m-a eliberat de legea păcatului și a morții" (Rom. 8, 2), spune Sfântul Apostol Pavel, care se numește în același timp pe sine totdeauna "rob" al lui Hristos, și pe creștini – "ai lui Hristos" (Rom. 8, 1). Cei botezați sunt "robi vieții întru dreptate" (Rom. 6, 18-19), care e bunătate, e iubire și care nu se poate exercita fără un mare efort spre eliberarea de pasiuni, adevăratele lanțuri ale omului. Robia aceasta e robia liberă, robia unei voințe intense de a rămâne liber, de a lucra după legea libertății și a iubirii netrădate (Iac. 1, 25).

d. **Botezul, ușă de intrare în Biserică.** Dar dacă omul este chemat la o viață de luptă personală pentru menținerea și creșterea relației cu Hristos, pentru întărirea sa ca

43. Sfântul Ioan Gură de Aur declară că robia cea mai grea este cea a păcatului. De robia aceasta poate suferi și cel liber în ce privește situația externă: "Ce este robul dacă nu cel ce face păcatul? Pentru mine și demnitarul este lipsit de noblețe dacă are sufletul rob".

persoană liberă de pasiunile comune ale unei naturi căzute, învârtoşate, aceasta nu înseamnă că e chemat la o existenţă individualistă, care şi ea este o robie a bunului plac, a orgoliului. Un alt paradox este că tocmai în forma de existenţă comună în pasiunile naturii îngroşate, apar divergenţele care sfâşie natura umană; o sfâşie în bucăţi identice, lipsite de adevăratele caractere personale. Dimpotrivă, forma de existenţă personală este o formă de existenţă în comuniune, în care fiecare creşte în originalitatea dăruirii sale, pe măsură ce se dăruieşte şi potrivit darului deosebit primit, sau se pune pe sine cu totul în slujba celorlalţi.

Căci ridicarea din moarte a omului vechi, a celui ce se botează, la starea de viaţă adevărată a omului nou, în relaţie personală de răspundere cu Hristos, e o ridicare la activarea concretă a acestei răspunderi în raporturile cu ceilalţi oameni şi în mod deosebit faţă de comunitatea celor ce constituie Biserica, trupul comunitar al Domnului. A se alipi de Hristos înseamnă a deveni mădular al Lui în corpul Bisericii, a se zidi ca o piatră vie în locaşul Domnului, pe temelia apostolilor, având aceeaşi credinţă, aceeaşi vieţuire, străbătută de acelaşi Hristos, în aşa fel ca în toţi să locuiască şi să se vadă acelaşi chip al lui Hristos, deşi, prin fiecare, Hristos Se arată în împlinirea unei slujiri conforme darului său. Într-o rugăciune de la Botez preotul se adresează lui Dumnezeu zicând între altele: "Închipuieşte pe Hristosul Tău întru acesta, care va să se nască din nou prin a mea ticăloşie, şi-l zideşte pe dânsul pe temelia Apostolilor şi a Proorocilor Tăi (Ef. 2, 20) şi să nu-l surpi, ci-l sădeşte pe dânsul ca mlădiţă a adevărului celui arătat, în sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi să nu-l smulgi". Numai rămânând în Biserică, cel nou botezat rămâne în Hristos.

De aceea, după Botez, care se săvârşeşte în tinda bisericii, cel nou botezat este dus în faţa sfintelor uşi împărăteşti, unde e împărtăşit cu Trupul şi Sângele Domnului ca

semn al încorporării depline în Biserică, iar cel de parte bărbătească este dus în altar, unde preotul înconjoară cu el sfânta masă, ceea ce înseamnă introducerea lui în cele mai înalte taine ale cunoaşterii lui Hristos, pentru ca să fie propovăduitorul credinţei în Hristos şi preotul familiei lui, sau primul răspunzător pentru credinţa şi vieţuirea bisericii din casa lui, primul care aduce jertfă şi se jertfeşte pentru ea, aşa cum este Hristos, pentru Biserică, în general (Ef. 5, 25), sau cum sunt episcopii şi preoţii ca organe văzute ale Lui.

Introducerea celui ce primeşte Botezul în Biserică e semnificată în special prin săvârşirea Botezului de către preotul sau episcopul care reprezintă prin hirotonia lui nu numai pe Hristos, ci şi Biserica, sau nu pe un Hristos detaşat de Biserică, ci pe Hristos lucrând din Biserică şi în Biserică, pentru a introduce pe cei ce se botează în Biserică. De aceea *săvârşirea validă a Botezului nu depinde de vrednicia personală a preotului,* dacă Biserica îl menţine ca slujitor al ei. Pentru că el săvârşeşte Taine în numele Bisericii.

Desigur, aceasta nu trebuie să facă nepăsător pe preot sau pe episcop în împlinirea slujbei lui. El nu va rămâne neosândit pentru nevrednicia sa. Dumnezeu are şi El grijă să ţină în anumite margini, prin vorbirea Lui în conştiinţa preotului şi a episcopului, nevrednicia lor. El ţine prin aceasta Biserica în întregime legată de Sine.

Sfântul Grigorie de Nazianz răspunde celor ce evită să se boteze la anumiţi preoţi din cauza opiniei lor că aceşti preoţi sunt nevrednici: "Nu căuta vrednicia propovăduitorului, nici a botezătorului. Altcineva este judecătorul acestora şi arătătorul celor nearătate. Pentru că omul caută la faţă, iar Dumnezeu la inimă. Ţie să-ţi fie oricine vrednic, pentru curăţie. Să fie numai dintre cei acceptaţi, şi nu dintre cei condamnaţi pe faţă, nici străini de Biserică. Nu judeca pe judecător, tu, cel ce ai nevoie de vindecare; nu judeca vrednicia celor ce te curăţesc, nu deosebi între părinţi. Unul e mai sus, altul mai jos. Dar fiecare e mai mult decât

tine... Puterea Botezului este egală şi fiecare este la fel de desăvârşitor, dacă e modelat de aceeaşi credinţă"[44].

Faptul că preotul săvârşeşte Botezul ca reprezentant calificat al Bisericii face posibil ca în caz de urgenţă, dată fiind necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire, în lipsa preotului săvârşirea lui să se împlinească şi de orice alt laic, membru al Bisericii, ca reprezentant general al ei, sau ca membru al preoţiei generale. Căci Botezul înseamnă braţele întinse ale Bisericii care primeşte pe cei ce voiesc să vină la sânul ei scăpând din valurile veşnicei pierzanii, şi aceste braţe pot lua formă concretă prin orice mădular al ei.

În ce priveşte recunoaşterea Botezului săvârşit în afara Bisericii, libertatea cu care s-a comportat Biserica faţă de un astfel de Botez săvârşit prin întreita scufundare sau vărsare, sau stropire cu apă în numele Sfintei Treimi, arată că Biserica îl poate valida, prin iconomie, la primirea în Biserică a celui botezat astfel în afara ei, extinzând peste partea externă săvârşită atmosfera deplină de har a Bisericii, care a existat într-un mod mai mult sau mai puţin accentuat şi în unitatea creştină de unde vine cel astfel botezat. Recunoaşterea acestui Botez din partea Bisericii e ca un fel de completare tardivă a părţii externe a lui cu puterea dumnezeiască primită acum deplin de către cel botezat în afara ei, prin punerea lui în acord deplin cu credinţa Bisericii. Dar Biserica poate să şi boteze pe cei ce vin la ea botezaţi în afara ei, din pricina nedeplinătăţii harului sau lucrării lui Hristos în unitatea creştină de unde el vine, prin faptul că în acea unitate nu există nici deplinătatea credinţei.

Botezul pune pe primitorul lui în relaţie intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui şi ne face şi pe noi, în Sine, fii ai Tatălui, eliberându-ne de robia stihiilor impersonale şi a patimilor,

44. *In Sanctum Baptismum*, col. 396.

care caută satisfacere nu în comuniunea supremă a Treimii, ci în senzualitatea individualistă și oarbă, excitată de aceste stihii, care ne duce la moarte. Iar dragostea noastră față de Tatăl, Cel care ne întărește cu puterea și cu iubirea nesfârșită a Lui, o încălzește Duhul, Care aduce dragostea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl în inimile noastre unite cu Fiul. De aceea ne botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică ne scufundăm în iubirea reciprocă și în puterea comună a Celor trei Persoane supreme.

3. Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor

Dacă Botezul produce, prin unirea cu Hristos, desființarea păcatului originar al despărțirii de Dumnezeu, imprimată în firea noastră, și dacă fără această unire cu Hristos nu se poate intra în Împărăția lui Dumnezeu, evident că Botezul ne este absolut necesar pentru mântuire (In 3, 3). El este absolut necesar și pentru copii, căci și ei au această stare de despărțire de Dumnezeu, prin nașterea lor din trup, și deci și ei trebuie să treacă de la starea de născuți din trup și destinați pierzaniei la starea de născuți din apă și din Duh și, prin aceasta, de mântuiți (In 3, 5-6). Întrucât nimeni nu e curat de întinăciune chiar dacă viața lui de pe pământ ar fi de o singură zi (Iov 14, 4), evident că această întinăciune o au și copiii, nu prin păcătuire personală, ci prin naștere. Numai Hristos Se deosebește de noi ca om în privința aceasta, căci S-a făcut întru toate asemenea nouă, afară numai de păcat (Evr. 4, 15). Sfântul Apostol Pavel socotește pe toți oamenii, fără excepție, supuși păcatului din pricina lui Adam și toți trebuie să îngroape în Botez pe omul cel vechi al păcatului, pentru a se naște ca oameni noi în Hristos. Faptul că moartea domnește peste toți este pentru el un semn că peste toți domnește păcatul și osânda lui, căci moartea e plata păcatului: "Precum printr-un om

a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa la toţi oamenii moartea a trecut, întrucât în acela toţi au păcătuit" (Rom. 5, 12, 15). El le spune creştinilor: "Aşa şi voi socotiţi-vă pe voi morţi păcatului şi vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru" (Rom. 6, 11). Prin Botez "s-a stricat trupul păcatului" (Rom. 6,6). Acum, chiar dacă murim fizic, nu mai suntem supuşi morţii eterne. "Că de am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi vieţui împreună cu El" (Rom. 6, 8). Vom vieţui împreună cu Hristos, pe Care moartea nu-L mai stăpâneşte (Rom. 6, 9).

Viaţa nouă şi veşnică cu Hristos nu o putem primi fără Botez, fără să murim şi noi în Botez, "întru asemănarea morţii Lui". Numai "dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină întru asemănarea morţii Lui, vom fi părtaşi şi învierii Lui" (Rom. 6, 5).

Copiii nu pot fi privaţi de această moarte cu Hristos a omului vechi din ei şi de temelia vieţii eterne pusă în orice om de Hristos.

E drept că ei nu pot oferi lui Hristos mărturisirea credinţei lor ca deschidere a fiinţei lor pentru sălăşluirea lui Hristos în ea. Dar ei fac parte dintr-o familie creştină trăitoare în Biserică. Între viaţa lor sufletească şi cea a familiei şi a Bisericii încă nu s-a ridicat bariera unei conştiinţe individualiste. Viaţa aceasta spirituală pătrunde neîmpiedicată tot mai mult în fiinţa lor. Intră de altfel şi în copiii din denominaţiunile neoprotestante care nu primesc Botezul copiilor, prin preocuparea despre Hristos existent în ele. Dacă copiii acelor denominaţiuni se vor decide pentru credinţa proprie acelora, o vor face tot pe baza credinţei pătrunse în ei începând din vârsta cea mai fragedă.

Botezul este şi el un act prin care viaţa spirituală a familiei pătrunde în ei. Când mărturisesc cei din familie o anumită credinţă, e sigur că o vor mărturisi şi copiii. E o chestiune de timp, ca ceea ce e sădit în ei şi se află virtual în ei să se manifeste mai târziu şi în mod actual.

Nu se ştie punctul exact de când copilul îşi însuşeşte conştient specificul conţinutului spiritual al familiei. El începe să-l exprime de la un timp determinabil. Dar înainte de a-l exprima şi l-a însuşit în esenţa lui specifică. Când copilul începe să vorbească, el articulează ceea ce şi-a însuşit cu mult înainte, în mod treptat, începând chiar din primele zile. Iar cuvintele şi frazele ce i se sădesc şi pe care le exprimă la rândul lui de la o vreme, nu sunt neutre, nu sunt goale de orice conţinut, ci poartă pecetea unui conţinut cu un anumit specific. E un conţinut care s-a sădit în el nu numai prin cuvinte, ci şi prin acte şi atitudini. Actul Botezului poate fi socotit şi el unul din acestea. În orice caz el e determinant pentru viaţa spirituală pe care o trăieşte familia şi care i se sădeşte copilului.

Astfel copilul, însuşindu-şi conţinutul spiritual al familiei, îşi însuşeşte şi credinţa ei imprimată în el, sau determinantă pentru el. O primeşte cu sete şi o manifestă voluntar şi cu bucurie. E bucuros să arate că este şi el ca cei mari din familie şi se poate manifesta cu ei. El poate fi botezat astfel pentru credinţa familiei, pe care şi-o va însuşi în mod neîndoielnic.

Copiii se deschid mai uşor credinţei mărturisite de cei din familia lor, decât adulţii, sau chiar decât tinerii, atât pentru că în ei nu s-a dezvoltat orgoliul individualist, cât şi pentru că ei nu se simt încă strâmtoraţi de legalitatea naturii şi împiedicaţi de pornirile inferioare. Ei cred că totul e posibil şi au o bucurie pentru ceea ce e frumos şi bun. Graniţa între natural şi ceea ce depăşeşte naturalul, între ceea ce e dat ca o strâmtorare a omului, şi putinţa omului de a crea sau deschide prin libertate orizonturi şi drumuri noi, nu e încă fixată. Ba au chiar o bucurie pentru acele orizonturi. Pe de altă parte, trebuie să li se spună despre ele. Mântuitorul, ţinând seama de această pornire a copiilor spre ceea ce e bun, spre domeniul credinţei, cere adulţilor să-i lase numai să vină la El, să nu-i oprească. Dar aceasta

implică şi o informare a lor despre Hristos, de către adulţi. Astfel, cuvântul Lui: "Lăsaţi copiii să vină la Mine, şi nu-i opriţi" (Mt. 19, 14), înseamnă şi: Faceţi-Mă cunoscut copiilor!

Putinţa copiilor de a se împărtăşi de Hristos, pe baza credinţei celor apropiaţi lor, o arată şi faptul împărtăşirii unor adulţi de darurile lui Hristos prin credinţa acelora (învierea fiicei lui Iair, vindecarea slăbănogului din Capernaum etc.). Contribuţia celor apropiaţi la mântuirea semenilor e aşa de necesară, că slăbănogul de la lacul Vitezda nu s-a putut bucura de puterea mântuitoare a apei numai prin Iisus Hristos, fără mijlocirea vreunui om, decât în mod excepţional.

Desigur, când Evanghelia a pătruns în lume pentru prima dată, ea a trebuit să câştige pe adulţi şi să fie îndemnaţi ei să se boteze. De aceea, în Noul Testament se vorbeşte direct de botezul adulţilor. Dar o dată cu ei se botezau şi copiii lor. Expresia largă "şi s-a botezat el (temnicerul din Filipi) şi toţi ai lui" (Fapte 16, 33) cu siguranţă cuprinde şi copiii. La fel: "am botezat casa lui Ştefana" (1 Cor. 1, 16). Sfântul Irineu declară, pe baza tradiţiei apostolice apropiate lui (era nepot spiritual al Apostolului Ioan), că şi pruncii se botezau (*parvuli, infantes*)[45].

Pe lângă cele spuse mai e de menţionat că, prin toate cele ce i se comunică copilului, familia creştină urmăreşte să-l apere de tot felul de pericole, de ispite spre rele, să-i dea puterea să lupte împotriva lor. Botezul este puterea hotărâtoare care i se dă copilului pentru a-l face să se deprindă de a se socoti creştin şi dator să se comporte ca atare, luptând cu ispitele, înainte de a se robi unor deprinderi rele. Aşa argumentează Sfântul Grigorie de Nazianz Botezul

45. Sfântul Irineu, *Adv. Haereses*, libr. II, P.G. 7, col. 784 A; *Just. qu. et. resp.* 56, P.G. 6, col. 1297 C; Origen, *Hom. 8, 3 in Lev.*, P.G. 12, col. 496 B: "Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dari"; *Comm. in Rom.*, P.G. 14, col. 1047 B.

copiilor: "Ai copil? Să nu-şi ia timp răutatea. Să fie sfinţit din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început. Te temi de pecete din cauza slăbiciunii firii? Ce suflet mic şi puţin credincios are mama aceasta! Ana a făgăduit pe Samuil încă înainte de a se naşte şi după ce s-a născut îndată l-a închinat şi l-a crescut în haina preoţească (1 Rg. 1, 11; 2, 19), netemându-se de om, ci încrezându-se în Dumnezeu".

Tăierea-împrejur, care a fost chipul Botezului, se făcea la opt zile pentru toţi copiii în timpul Vechiului Testament, pe baza revelaţiei aceluiaşi Dumnezeu care înfăptuia în trepte planul mântuirii. Însuşi Domnul a fost tăiat împrejur la opt zile, iar la 40 de zile a fost adus la templu şi "pus înaintea Domnului" (Lc. 2, 21-22), ca model pentru toţi pruncii. Cu această ocazie, este binecuvântat de dreptul Simeon, care "avea pe Duhul Sfânt asupra lui" (Lc. 2, 25). Binecuvântarea este şi ea o împărtăşire a puterii Duhului, celui binecuvântat. Argumentul pentru nebotezarea copiilor ar trebui să ne oprească şi de la binecuvântarea lor, ceea ce ar fi absurd.

Despre Ioan Botezătorul, Sfânta Evanghelie spune: "Iar copilul creştea şi se întărea cu Duhul" (Lc. 1, 80), desigur pentru că creştea într-o casă a rugăciunii şi a lui Dumnezeu şi pentru că a fost tăiat împrejur şi închinat lui Dumnezeu. La fel pruncul Iisus "sporea în înţelepciune, creştea cu trupul şi avea har la Dumnezeu şi la oameni" (Lc. 2, 52); sporea şi avea har din pruncia Sa omenească, pentru că numai ca om avea pruncie.

B
Taina Mirungerii

1. Legătura între Taina Botezului şi cea a Mirungerii

Această Taină este atât de strâns legată de Taina Botezului, încât s-ar putea spune că formează împreună cu aceea un singur tot cu două părţi distincte. Ea e ca un fel

de continuare a Botezului. De aceea nu începe în slujba Bisericii cu o introducere deosebită, ca celelalte Taine[46], ci, după botezarea şi îmbrăcarea celui ce a primit Botezul, preotul citeşte în continuare o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă şi prin Duh" "şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului Duh". Apoi îi unge cu Sfântul Mir părţile principale ale trupului, zicând: "Pecetea darului Sfântului Duh". Legarea strânsă a acestei Taine de Botez se arată şi în faptul că, după ungerea cu Sfântul Mir, preotul înconjoară de trei ori analogul, cu cel botezat şi miruit, cântând: "Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat. Aliluia". Acelaşi lucru îl arată faptul că preotul, ungându-l pe cel botezat cu Sfântul Mir şi spunând cuvintele: "Pecetea darului Duhului Sfânt", nu aminteşte numele celui ce e uns, ca în toate celelalte Taine, socotindu-se că s-a rostit acest nume la scufundarea lui în apă.

Legarea Mirungerii de Botez se arată şi în faptul că în rugăciunea amintită, preotul, după ce cere să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă şi prin Duh", pe care "a binevoit să-l nască acum din nou", "şi pecetea darului Sfântului Duh", continuă: "Păzeşte-l pe dânsul întru sfinţenia Ta, întăreşte-l întru dreapta credinţă, mântuieşte-l de cel rău şi de toate meşteşugirile lui şi păzeşte sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, întru curăţie şi dreptate, ca, întru tot lucrul şi cuvântul bineplăcut Ţie, să se facă fiu şi moştenitor cereştii Tale împărăţii". Se cere deci ca cel născut din nou prin Botez să fie păzit şi întărit în darurile primite prin Botez, în lupta împotriva celui rău care va căuta să-l lipsească de ele, în păzirea făgăduinţei date de a păstra cre-

46. "Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh" şi o ectenie. Aceasta s-ar putea explica şi din faptul că începutul ei se face prin sfinţirea Mirului de către episcopi. Dar în orice caz, cu ocazia aplicării ei celui botezat, se articulează în slujba Botezului fără un început propriu.

dința mărturisită la Botez și starea de curăție și de dreptate în care a fost așezat.

Dar păstrarea acestor daruri se face prin efort. De aceea Nicolae Cabasila spune că prin Sfântul Mir "se pun în lucrare" puterile date omului prin Botez: "Înnoirea în Duh și reînvierea prin Botez aduc cu ele, cum am văzut, puteri și energii lăuntrice înrudite. Sfântul Mir este acela care le trezește la viață. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul în lucrarea Tainei"[47].

Teologul ortodox Al. Schmemann vede legătura între Mir și Botez mai puțin ca punere în lucrare prin Mir a puterilor primite la Botez, cât ca viața față de naștere. El zice: "A doua Taină a inițierii (a introducerii în Biserică, *n.n)*, cum numim azi Ungerea (sau întărirea), a fost în Biserica Ortodoxă dintotdeauna o parte esențială a rânduielii Botezului. Mirungerea nu e propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă împlinirea (completarea) Botezului, "întărirea" prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebește viața de naștere. În Duhul Sfânt, întreaga viață a Bisericii își află întărirea, pentru că ea e viață; e adeverirea Bisericii ca aparținând "veacului ce va să vină", ca bucurie și pace a Împărăției cerurilor... Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii. În această Taină el e consacrat ca om deplin. Căci a aparține Împărăției lui Dumnezeu înseamnă numaidecât a fi om întreg și deplin, în maturitatea lui"[48].

Dar viața cea nouă se manifestă ca putere de menținere și de sporire în curăție și fapte bune, dezvoltate în virtuțile ce culminează în iubire. Ea nu e un simplu sentiment de euforie, ci o statornicie de gânduri și fapte de bunătate,

47. *Op.cit.*, trad. rom., p. 71.

48. *Aus der Freude Leben*, trad. germ. a cărții: *Sacraments and Orthodoxy*, Walter-Verlag, Olten und Fr.i.Br., 1974, p. 90-91.

care e o adevărată preoţie generală, de dăruire a vieţii lui Dumnezeu.

Această identificare între viaţa pe care ne-o dăruieşte Mirungerea şi activitatea cea bună pe care trebuie să o desfăşurăm, sau preoţia generală, o exprimă Sfântul Chiril din Alexandria zicând: "Spălând pe Aaron cu apă, îl îmbracă în îmbrăcămintea sfântă a slujirii arhiereşti (Ieş. 29, 1-9). Tot aşa şi noi, după ce ne-am spălat în Botez şi am lepădat tot felul de necurăţii, ne-am îmbogăţit cu harul de Sus şi din cer, primind veşmântul veseliei, după cuvântul: "Îmbrăcaţi-vă în Domnul nostru Iisus Hristos" (Rom. 13, 14)... În acelaşi fel se sfinţeau preoţii, care erau spălaţi cu apă şi unşi cu untdelemn, apoi astfel unşi erau îmbrăcaţi cu îmbrăcăminte sfinţită şi li se sfinţeau mâinile, pentru a fi vrednici să aducă jertfele în chip curat şi neprihănit. Dar mai înainte li se ungeau capetele după cuvântul: "îngrăşat-ai cu untdelemn capul meu" (Ps. 22,5). Aşa am fost îngrăşaţi şi noi la minte prin dăruirea Duhului... şi am fost sfinţiţi şi noi şi împodobiţi cu harul de Sus şi am fost unşi spre desăvârşirea dumnezeiască, pentru ca, îndrăznind, să aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate şi atotnevinovate"[49].

Creştinii, fiind unşi ca Hristos sau participând la ungerea Lui, sunt preoţi şi ei. Dar preotul mai întâi e curăţit în minte şi la mâini, adică în izvorul gândurilor şi în organele împlinirii lor, şi apoi i se dă puterea Duhului spre a putea lucra curat cu mintea şi cu mâinile, aducând jertfe de gânduri şi de fapte bune lui Dumnezeu în favoarea Bisericii şi a semenilor săi.

Despre preoţia generală primită de credincioşi prin Taina Mirungerii, Sfântul Macarie Egipteanul spune: "Oamenii sfinţiţi prin Ungere devin creştini pentru a fi împăraţi, preoţi şi prooroci ai Tainelor cereşti"[50].

49. *Op. cit.*, cartea XI, P.G. 68, col. 752 C.
50. *Omilii* 16, 1.

Prin această Taină, cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oarecum virtual unit cu ea, unit în chip actual. E un pas nou în întărirea unităţii Bisericii în Hristos.

2. Lucrarea specială a Sfântului Duh, în Taina Mirungerii

Prin Mirungere începe epifania sau arătarea lui Hristos în comportarea omului botezat, sau a luminii Duhului lui Hristos asupra fiinţei lui, arătându-l ca un chip activ al lui Hristos şi ca un locaş viu al Lui, întrucât îl ajută să actualizeze chipul Lui imprimat virtual în el. Astfel, s-ar putea spune că prin Mirungere ni se face arătat faptul că nu numai cu puterile noastre vom actualiza darurile primite la Botez, ci cu ajutorul Duhului. Acest ajutor începe imediat după Botez.

Fără această lucrare de ajutorare a Duhului, cu greu am putea actualiza darurile Botezului, sau nu le-am putea actualiza deloc; fără comunicarea continuă a Duhului cu noi, începută prin Taina Sfântului Mir, greu am putea să dezvoltăm viaţa noastră în Dumnezeu. Dialogul nostru, de fapte, cu Dumnezeu implică lucrarea ambilor parteneri, comunicarea activă continuă a ambilor, în Duhul Sfânt.

Aşa cum moartea omului vechi prin naşterea celui nou prin Botez nu este un dat static, ci un dat plin de interminabile virtualităţi, aşa şi coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime este începutul coborârii Lui continue pentru fiecare om care intră în Biserică şi rămâne în ea. Este punerea şi menţinerea în mişcare, prin comuniune reciprocă, a acelei morţi şi naşteri de care ne-am împărtăşit la Botez.

Sfântul Chiril al Ierusalimului merge atât de departe în afirmarea completării Botezului prin Mirungere, încât declară că, de-abia prin primirea Mirungerii, cel botezat se numeşte creştin: "După ce aţi fost învredniciţi de ungerea cu Sfântul Mir, vă numiţi creştini; acum renaşterea voastră este întărită şi de numele ce-l purtaţi. Într-adevăr, înainte de a fi

învredniciţi de acest har, propriu-zis nu eraţi vrednici de acest nume, ci eraţi doar pe cale de a ajunge creştini"[51]. Ceea ce spune Sfântul Chirii se explică prin faptul că Botezul nu era privit şi practicat atunci ca o Taină separată de Taina Mirului, cum s-a petrecut mai târziu în Occident. Pe de altă parte în afirmaţia Sfântului Chiril se mai implică şi faptul că pentru el nu se poate distinge între calitatea de membru al Bisericii sau de creştin şi calitatea de om deplin unit cu Hristos, lucru care se săvârşeşte prin Mirungere. Prin Sfânta Taină a Mirungerii, credinciosul devine şi el un alt Hristos, asemenea lui Hristos, Care înseamnă Unsul. Deci devine şi el un uns, sau un creştin.

Ungerea cu Mir a fost socotită şi în Vechiul Testament mijlocul de comunicare al unei puteri dumnezeieşti proorocilor, preoţilor şi regilor pentru a ţine poporul în legământul cu Dumnezeu. Hristos este Unsul prin excelenţă, pentru că El ca om nu primeşte numai o putere a Duhului, ci Duhul ipostatic întreg, pentru a fi Proorocul, Arhiereul şi Împăratul suprem, Care introduce şi ţine în familiaritatea lui Dumnezeu poporul lui Dumnezeu,ca alcătuit din fiii Lui în Hristos Fiul, şi a-l conduce la deplina viaţă în Duhul iubirii lui Dumnezeu şi al iubirii de Dumnezeu, în viaţa veşnică. Sfântul Chiril din Ierusalim spune că după ce S-a botezat Iisus şi a ieşit din apă: "S-a coborât peste El Duhul Sfânt în chip ipostatic, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea"[52].

Hristos este uns prin aceasta cu Duhul deplin, iar această ungere o anunţă şi o interpretează El însuşi, prin aplicarea la Sine a unui loc din Isaia (Is. 61, 1), ca o trimitere a Sa ca om la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu şi în favoarea mântuirii oamenilor: "Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru că M-a uns, trimiţându-Mă să binevestesc săracilor, să ves-

51. "Cateheza III mistagogică", în *Cateheze*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, vol. II, 1945, p. 558.
52. *Op.cit.*, p. 246.

tesc celor robiţi slobozirea şi orbilor vederea, să dau drumul celor asupriţi şi să vestesc anul milei Domnului" (Lc. 4, 18-19).

Mărturie despre ungerea lui Hristos cu Duhul, spre slujirea şi activitatea Lui, o dă şi comunitatea din Ierusalim (Fapte 4, 27) şi Apostolul Petru, care între altele arată în cuvântul despre Iisus, către Corneliu, "cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere, cum a umblat din loc în loc făcând bine şi vindecând pe toţi cei asupriţi de diavolul" (Fapte 10, 38).

Ca urmare a sălăşluirii lui Hristos la Botez în cei ce cred, se împărtăşesc şi ei de ungerea cu Duhul Lui, în acelaşi scop al întăririi lor în viaţa cea nouă, al pecetluirii lor în ea. Mărturia că acest lucru se făcea chiar de la începutul Bisericii o dă şi Sfântul Apostol Pavel,spunând: "Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi, întru Hristos, şi Cel ce ne-a uns pe noi Dumnezeu este, Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (2 Cor. 1, 21-22). Mărturia lui se adaugă la aceea a Sfântului Apostol Petru: "Să se boteze fiecare din voi şi veţi primi darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 38) şi la cea din Faptele Apostolilor, unde se spune că apostolii Petru şi Ioan, trimişi de toţi apostolii din Ierusalim, şi-au pus mâinile peste cei botezaţi de diaconul Filip: "şi au luat Duh Sfânt" (8, 15-17). Exemplul Domnului şi practica Apostolilor pot fi socotite o dovadă suficientă pentru instituirea acestei Taine de către Domnul însuşi.

După pilda Domnului, şi noi, ieşind din apa Botezului, ieşim având pe Hristos în noi, dar încă nearătat la suprafaţa noastră, iar drept urmare Duhul lui Hristos Se pogoară sau iradiază din Hristos şi în noi ca să ne arate şi pe noi "fii ai lui Dumnezeu", dar şi ca să confirmăm această calitate prin activitatea noastră de după aceea, ajutaţi de El, aşa cum a făcut Iisus după Botez. Cu ajutorul Duhului primit, începem să activăm totodată calitatea noastră de învăţători-prooroci

ai Împărăţiei lui Dumnezeu, de preoţi ce ne aducem pe noi şi natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împăraţi peste natura noastră şi natura lumii, ca să nu mai fim stăpâniţi de ea spre o folosire pătimaşă şi neliberă a puterilor firii noastre. Dacă odată cu coborârea Duhului Sfânt peste Hristos ca om s-au redeschis cerurile peste al doilea Adam, rămânând mereu deschise, sau s-au deschis deplin cum nu au fost deschise nici chiar lui Adam dinainte de cădere, prin ungerea cu Sfântul Mir plin de Duhul Sfânt fiecăruia i se arată cerurile deschise, întrucât e unit cu Hristos. Căci nu mai e o graniţă între viaţa creaturii unite cu Hristos şi ordinea cerească a Duhului. Precum Tatăl a recunoscut pe Fiul Său, după întrupare, şi ca om, ca Fiu al Său în mod arătat, prin coborârea Duhului Sfânt peste El, aşa ne recunoaşte şi pe noi, cei ce ne-am unit cu Hristos în Botez, dându-ne această calitate prin ungerea cu Sfântul Duh, şi ajutorul să ne arătăm ca atare în fapt. Având prin coborârea Duhului peste noi şi "cerurile deschise", sau tainele vieţii viitoare, nesfârşite, superioare legilor naturii, într-o descoperire ce ni se actualizează treptat, de care ne vom împărtăşi deplin în viaţa viitoare, putem prooroci toţi venirea deplină a acelei vieţi, putem tălmăci toţi experienţa arvunii ei, aşa cum au proorocit Apostolii la Cincizecime; ne putem arăta prin viaţa nouă pe care o ducem, chiar în fiinţa noastră ca prooroci ai vieţii viitoare. O dată cu Hristos şi cu primirea Duhului Lui s-a arătat pentru oameni că viaţa limitată în cadrele naturii şi a veacului de acum, care sfârşeşte în moarte, nu e totul, ci în ea a izbucnit lumina şi puterea vieţii viitoare şi veşnice în Duh, a început arătarea sfârşitului acestui eon. Toate acestea le spune Sfântul Petru în ziua pogorârii Sfântului Duh: "Aceasta (ceea ce vedeţi la noi) este ceea ce s-a spus prin proorocul Ioil: "Iar în zilele de pe urmă, zice Domnul, voi turna Duhul Meu peste tot trupul şi feciorii voştri şi fetele voastre vor prooroci, copiii voştri vor avea vederi şi bătrânii voştri vor visa vise. Şi peste robii Mei şi peste roa-

bele Mele voi turna, în acele zile, din Duhul Meu şi vor prooroci" (Fapte 2, 17-18).

În general, Duhul Sfânt primit în Taina Mirungerii este puntea de comunicare în iubire între noi şi Tatăl, comunicare veşnic nouă şi mereu mai sporită. Aceasta înseamnă "cerurile deschise" şi calitatea de "fii", pe care ne-o comunică. El ne dă prin aceasta sensibilitatea filială, de tot mai mare delicateţe faţă de Tatăl, ca şi cea de frăţietate în Dumnezeu, cu semenii noştri. Duhul, Care este purtătorul iubirii părinteşti a Tatălui faţă de Fiul, devenit purtătorul aceleiaşi iubiri şi între Tatăl şi Hristos ca om, Se face şi pentru noi în Hristos purtătorul aceleiaşi iubiri şi sensibilităţi, pe de o parte înfocate, pe de alta delicate. Numai prin aceasta El pune în mişcarea de înălţare continuă puterile primite în Botez pentru a împlini voia Tatălui, făcându-ne vii şi prin voinţă, şi pentru a întipări şi prin voinţă chipul Fiului tot mai adânc în fiinţa noastră totală, iubind ca El pe Tatăl şi făcându-ne ascultători Tatălui asemenea Lui. În sensul acesta Duhul primit în această Taină ne sfinţeşte. Dar prin aceasta însuşi chipul personal al omului se face tot mai clar, mai luminos, ieşind din ceaţa generală a naturii sau din simpla virtualitate. Căci Duhul Sfânt e Duhul puterii.

Faptul că, prin Taina ungerii cu Sfântul Mir, se inaugurează pentru creştini o continuă şi tot mai sporită conlucrare a Duhului Sfânt cu ei pentru dezvoltarea vieţii noi primite la Botez, că deci creştinii devotaţi lui Hristos trăiesc o continuă Cincizecime, o continuă împărtăşire de Duhul Lui, îl vedem din Faptele Apostolilor, unde comunitatea din Ierusalim, după ce mulţumeşte lui Dumnezeu că "a uns pe Fiul Său Iisus", îi cere să-i dea şi ei putere "să propovăduiască cuvântul cu toată îndrăzneala". Drept urmare, încă în timpul rugăciunii, "s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi vesteau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu" (Fapte 4, 29, 31).

Occidentul creştin, lăsându-se condus de aceleaşi divizări raţionale exacte ale etapelor vieţii omeneşti, care au

dus în unele denominaţiuni la amânarea Botezului până la o vârstă "conştientă" individuală, mai bine zis individualistă, a amânat "confirmarea" – cum numesc ei această Taină – până la începutul adolescenţei, când omul poate începe de fapt – zic ei – să militeze pentru Hristos, neobservând că şi un copil înainte de această vârstă poate iradia, prin frumuseţea lui spirituală cea după chipul lui Hristos, pe Hristos în jurul lui. De fapt, cine poate indica momentul precis de când începe conlucrarea fiinţei umane cu Dumnezeu pentru a străbate drumul desăvârşirii ei şi, prin aceasta, pentru a face pe Hristos cunoscut, după puterea ei, în mijlocul celor cu care trăieşte? Nu începe acest dialog, al omului cu Hristos, încă dintr-o fază ascunsă celor maturi, pentru că el încă nu are posibilităţile de exprimare prin cuvinte prea bogate a ceea ce trăieşte, adică din faza celei mai fragede copilării? Nu se roagă copilul lui Dumnezeu într-un chip adeseori mai curat decât adultul, nu se aprinde de un sfânt elan şi de o minunată curăţie împotriva răului, nu se entuziasmează pentru ceea ce e bun cu mult mai mult decât mulţi din cei maturi? Nu trebuie ajutat el de mic să se deprindă în cele bune? Ce-ar fi dacă ne-am reţine de la orice îndemn, ce simţim că trebuie să li-l dăm, de a-i deprinde în cele bune? Dar dacă socotim necesare şi folositoare asemenea îndemnuri, înseamnă că copilul poate de fapt să le dea urmare. Fiindu-le greu să amâne Împărtăşania până după Confirmare, adică până la 14 ani, romano-catolicii împărtăşesc copiii la 7 ani, deci înainte de Confirmare[53].

53. De aceea, în timpul mai nou se ivesc glasuri şi printre catolici, care exprimă dorinţa ca Taina aceasta să se acorde imediat după Botez. Athanasius Wintersig, "Pfarrer und Mysterium", în *Jahrbuch für Liturgiewiss.*, V, 1925, p. 139, scrie: "Prin Botez, introducerea unor membri noi tineri în comunitate este de abia începută, nu terminată. În împrejurările de azi ale vieţii bisericeşti, ziua primei cuminecături este pentru conştiinţa tinerilor şi pentru a bătrânilor punctul culminant al consacrării (Einweihung), deoarece copiii atunci iau parte pentru prima dată la Eu-

3. Semnificaţia actului văzut al Mirungerii

De actul văzut al acestei Taine ţine: *Mirul, ungerea cu el* şi cuvintele: "*Pecetea darului Duhului Sfânt*". Mirul cu care este uns cel botezat e o fluiditate care se îmbibă şi persistă mai mult decât apa în făptura lui, şi îi împrumută mireasma.

Îmbibarea intimă înseamnă asimilarea stării de naştere a omului nou, persistenţa înseamnă că Duhul Sfânt rămâne într-o comuniune continuă cu cel botezat, iar mireasma ce o împrumută acestuia înseamnă că Duhul îi devine atât de intim, încât lucrarea şi calitatea Lui devin lucrare şi calitate proprie a omului. Dar toate acestea nu se realizează fără strădania stăruitoare a omului, ajutat de Duhul primit. Apoi, îmbibându-se Mirul în trup, trupul se înmoaie, îşi pierde rigiditatea, se lasă penetrat de Dumnezeu, omul şi Duhul devin un singur izvor al miresmei vieţii celei noi şi deci al înseşi acestei vieţi.

Dar mireasma cea bună, răspândită de omul îmbibat de Mir, arată că Duhul îl face pe acesta să umple tot ce e în jurul lui de mireasma vieţii lui curate şi a făptuirii lui pline de bunătatea şi de blândeţea insuflate lui de Duhul, închipuit ca porumbel. Mireasma lui umple Biserica şi se răspândeşte în comunitatea umană. Duhul Îşi manifestă prin om forţa Lui de expansiune, blândă, delicată şi nevinovată a binelui, forţa de unificare a oamenilor în bine, forţă pe care o asimilează din Hristos în care se află şi Hristos care a desăvârşit umanitatea în treapta supremă.

haristie ca la cea mai înaltă expresie a vieţii creştine. Această simţire ar fi cu totul justă dacă Confirmarea ar precede, ca în Biserica primară. Iniţierea creştinilor se producea atunci prin Botez, Confirmare şi Euharistie ca hrană tainică; şi azi încă e admisă practica să se dea Confirmarea înainte de Sfânta Comuniune în diecezele unde era uzul acesta până acum... Abia Confirmarea mijloceşte tânărului creştin participarea deplină la preoţia generală a credincioşilor şi, prin aceasta, deplina calitate de membru al Bisericii".

Pentru toate aceste motive Noul Testament înfățișează Mirungerea și mireasma Duhului ca niște stări consistente și pline de dinamismul înfocat al efortului spre nevinovăție și spre generozitate, în creștini. Prin ele se arată ca persistente și dinamice înseși efectele Botezului. Despre permanența plină de putere iradiantă a lucrării Duhului în creștini, Sfântul Apostol Pavel spune: "Mulțumită fie adusă, deci, lui Dumnezeu (Duhului Sfânt), Celui ce ne face pururea biruitori întru Hristos și, prin noi, răspândește în tot locul buna mireasmă a cunoștinței Lui, pentru că suntem lui Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos, și între cei ce se mântuiesc și între cei ce pier" (2 Cor. 2, 14-15).

Sfântul Chiril al Alexandriei a văzut această bună mireasmă pe care creștinii, aflându-se în Hristos, o răspândesc, sau pe care Hristos însuși o răspândește din ei prin Duhul, legată de starea de jertfă pe care o trăiesc ei în Hristos. Dar starea de jertfă este starea de moarte a omului vechi al păcatului și de viețuire cu Hristos în curăție și în făptuire iubitoare. Duhul activează în creștin stările sădite în el de Hristos, Cel ce S-a sălășluit în el prin Botez. "Hristos, Care n-a făcut păcat, după Scripturi (1 Pt. 2, 22), Se aduce pentru Biserică spre miros de bună mireasmă, lui Dumnezeu și Tatăl. De aceea a și spus: "Pentru ei Mă sfințesc pe Mine" (In 17, 19). "Mă sfințesc", a spus,în loc de: "Mă aduc și Mă predau ca prinos neprihănit lui Dumnezeu și Tatăl". Căci se spune că Se predă lui Dumnezeu"[54]. "El însuși este jertfa cea sfântă, care răspândește buna mireasmă prin virtuți...". "Și El însuși sfințește, ungând prin Duhul Sfânt pe cei ce au intrat în comuniune cu El"[55]. "Iar după asemănarea cu El și noi suntem jertfe sfințite ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul în noi și trăim lui Dumnezeu viața cea întru sfințenie"[56].

54. *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 688 A.
55. *Op. cit.*, col. 688 B și 689 B.
56. *Op. cit.*, col. 708 D.

Despre persistenţa Duhului ca "ungere" în noi, vorbeşte Sfântul Apostol Ioan, accentuând între efectele ei mai ales cunoaşterea, desigur o cunoaştere din experienţă şi purtând în ea îndemnul la activitate pentru a o face cunoscută şi altora. Dacă la Botez Hristos Se sălăşluieşte în noi într-un mod ascuns, de care nu ne dăm seama[57], prin Mirungere luăm puterea spre fapte, iar acestea ne fac să simţim prezenţa lui Hristos şi chiar să arătăm pe Hristos în noi; sau chiar faptele la care Duhul ne îndeamnă şi ne ajută implică în ele o conştiinţă a prezenţei lui Hristos în noi: "Iar voi ungere aveţi de la Cel Sfânt (Care e Duhul, *n.n.*) şi ştiţi toate" (1 In 2, 20); şi: "Cât despre voi, ungerea pe care aţi luat-o de la El rămâne întru voi şi nu aveţi trebuinţă ca să vă înveţe cineva şi precum ungerea Lui vă învaţă despre toate şi învăţătura aceasta adevărată este şi nu este mincinoasă, rămâneţi întru El, aşa cum v-am învăţat" (1 In 2, 27). Asigurarea dată de Sfântul Ioan în aceste cuvinte creştinilor, că n-au nevoie să fie învăţaţi de altcineva, nu înseamnă o întemeiere a unui orgoliu individualist, ci numai o asigurare că ei n-au nevoie să fie învăţaţi în cele duhovniceşti de cei ce sunt în afara Duhului lui Hristos. Căci în Biserică toţi îşi comunică experienţele vieţii în Duhul, iar ele sunt verificate la lumina învăţăturii Bisericii, păstrată dintotdeauna în unitatea ei, dar îndeosebi prin propovăduirea şi slujirea ierarhiei şi a preoţiei slujitoare. Activitatea pentru Hristos, pentru care ne dă puterea Taina Mirungerii, înseamnă exercitarea unei preoţii generale, cum am văzut mai înainte din cele spuse de Sfântul Chiril din Alexandria. De aceea creştinul este uns ca şi Hristos.

Semnificaţia Tainei Mirungerii,ca întărire a celui botezat pentru dezvoltarea vieţii celei noi într-o împreună-lucrare a lui cu Duhul Sfânt, îşi găseşte expresia mai ales în faptul că cel botezat este uns cu Sfântul Mir la toate mădularele

57. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filocalia rom., vol. I, p. 280.

principale ale trupului, între care se numără organele simţurilor. Prin aceste mădulare şi organe omul se pune în legătură cu lumea, dar prin ea şi cu Dumnezeu. Prin ele primeşte cele ale lumii, dar vede şi pe Dumnezeu prin lume şi exercită acţiunea lui asupra lumii din această vedere a lui Dumnezeu, pentru a o face mai conformă cu voia Lui. Această semnificaţie o scoate în relief Sfântul Chiril din Ierusalim,zicând: "Mai întâi aţi fost unşi pe frunte ca să fiţi sloboziţi de ruşinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni şi ca să priviţi cu faţa descoperită slava Domnului" (2 Cor. 3, 18). Se poate preciza că Duhul Se imprimă prin aceasta în mintea omului sau îi deschide orizonturile nelimitate ale luminii şi ale binelui, ca acesta să cunoască şi să cugete numai cele bune, ca să lupte împotriva gândurilor rele care-l îngustează şi ca să pătrundă cu uşurinţă în tainele nesfârşite ale cunoaşterii şi iubirii lui Dumnezeu. "Apoi aţi fost unşi la urechi, ca să dobândiţi urechi în stare să audă tainele dumnezeieşti; despre astfel de urechi Isaia zicea: "Domnul mi-a adăugat mie ureche ca să aud" (Is. 50, 5); iar Domnul Iisus zice în Evanghelie: "Cel ce are urechi de auzit, să audă" (Mt. 11, 15). Duhul e întipărit în urechi, ca o putere deosebită de auzire sau de sesizare a celor mai adânci înţelesuri duhovniceşti ale cuvintelor, ca acestea să nu zăbovească la cuvintele urâte sau la înţelesurile lipsite de adâncime şi de curăţie ale cuvintelor, ci să se deschidă numai cuvintelor curate şi să sesizeze numai ceea ce este curat şi adânc în ele, pentru ca astfel să se pătrundă de orice îndemn la bine aflător în ele. Cel botezat e uns apoi la nări, ca acestea să nu se deschidă mirosurilor ispititoare la rău. După aceasta la piept, "ca să puteţi sta împotriva uneltirilor diavolului, după ce aţi îmbrăcat platoşa dreptăţii", adică a virtuţilor care reprezintă tot atâtea deprinderi bărbăteşti în bine (Ef. 6, 11, 14). "Căci după cum Hristos, după Botez şi după coborârea Sfântului Duh asupra Lui, S-a dus în pustie şi S-a luptat cu potrivni-

cul, tot aşa şi voi, după ce aţi fost botezaţi şi aţi fost unşi cu Sfântul Mir, îmbrăcaţi cu toate armele Duhului Sfânt, să staţi împotriva puterii celei potrivnice şi s-o biruiţi zicând: "Toate le pot în Hristos care mă întăreşte" (Filip. 4, 13). În piept e şi puterea, dar şi inima cu simţirile ei. Duhul întipărit în ele le face să fie curate, generoase, simţitoare, iubitoare de Dumnezeu şi de semeni, pline de bucurie, străine de tristeţe, de pizmă, de duşmănie.

Este uns apoi la mâini şi la picioare, pentru ca să fie gata oricând să săvârşească binele şi să alerge spre ajutorarea celor ce au nevoie de ajutor, spre împlinirea apelurilor pe care le face Dumnezeu la el pentru săvârşirea binelui şi ocolirea răului.

Sfântul Chiril al Alexandriei zice, la rândul său: "Hristos ne-a sădit un auz plin de binecuvântare, adică ascultător şi uşor de cârmuit şi apt pentru primirea dogmelor privitoare la El; un auz care nu suferă şoaptele şi vorbăria dezgustătoare... Toate darurile deosebite le câştigăm în El şi prin El. De aceea a fost sfinţită şi mâna, înfăţişătoare a lucrării mântuitoare; şi piciorul, simbolul vădit al umblării drepte. Căci noi trebuie să ne împodobim cu fapte şi să mergem pe calea ce duce la toate cele plăcute lui Dumnezeu" (Ps. 118, 59; Prov. 4, 26; Evr. 12, 13)[58].

Prin Mirungere, Duhul Sfânt pătrunde şi Se imprimă în aceste mădulare şi organe şi în puterile sufleteşti care stau la temelia lor şi persistă în ele ca o bună mireasmă, ca şi Mirul. El Se întipăreşte ca o pecete nu numai pe exteriorul acestor mădulare, ci şi în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel cuvântul "pecete" are pe lângă sensul de întărire şi pe acela de întipărire. De altfel aceste două înţelesuri stau în legătură. Duhul întăreşte întrucât Se întipăreşte şi accentuează în om un chip personal caracteristic, care este în acelaşi timp un chip duhovni-

58. *Op. cit.*, cartea XI, col. 760 B.

cesc. Omul se întărește prin înduhovnicirea sa, ca persoană cu o fermitate în cele bune greu de schimbat.

Întrucât în fiecare mădular sufletesc și trupesc, Duhul produce un efect sau imprimă o putere sporită potrivită cu acel mădular, iar unele persoane sunt mai active prin anumite mădulare decât prin altele – unele prin înțelegere, altele prin simțire, altele prin vreun fel de activitate —, Duhul produce un dar special în fiecare om pe măsura întăririi mai puternice a unui anumit mădular al lui, producând un dar deosebit în fiecare membru al Bisericii. Dar aceasta implică și o întărire a tuturor mădularelor. De aceea se rostește la ungerea fiecărui mădular cuvântul: "Pecetea darului Duhului Sfânt". Căci pe lângă aceea, în toate darurile speciale este activ același Duh împreună cu omul întreg, care e mai activ mai ales prin acel mădular. Astfel, în diferitele daruri ale Duhului se pune pe de o parte în lucrare harul cel unul al Botezului, pe de alta, se dezvoltă din el vreun dar sau vreunele daruri în mod mai deosebit, potrivit cu predispozițiile naturale ale acelui credincios. "Darurile sunt felurite, iar Duhul este același. Și sunt felurite slujiri, dar e același Domn... Iar fiecăruia Duhul, în arătarea Lui, îi dă un dar spre folosul tuturor... Într-adevăr, noi toți într-un singur Duh ne-am botezat ca să fim un singur trup... Dar și trupul nu este un singur mădular, ci mai multe" (1 Cor. 12, 4-7, 13-14; Rom. 12, 4-6). Astfel,deosebirea de daruri nu are să fie întrebuințată în sens rău, pentru dezbinarea între credincioși, pentru mândria unora în fața altora sau pentru supunerea altora, ci pentru completarea reciprocă, pentru întărirea Bisericii ca trup unitar al Domnului. Pe cât de mult au nevoie alții de darul meu, pe atât de mult am eu nevoie de darurile celorlalți. Deosebirea de daruri trebuie să fie temeiul pentru o prețuire și iubire reciprocă între credincioși, pentru silința fiecăruia de a cunoaște ceea ce are unic fiecare din ceilalți, pentru răspunderea sa față de ceilalți.

Prin ungerea mădularelor principale și ale organelor simțurilor se arată importanța ce o acordă Biserica – sau,

prin Biserică, Hristos – trupului omenesc, importanță ce i-a arătat-o El și prin întruparea Sa. Prin trup se îmbogățește și se dă o orientare bună sau rea vieții omului în total. Prin trup i se comunică chiar Duhul Sfânt. Căci trupul e străbătut de simțuri și prin simțuri lucrează sufletul și mintea ce se pot deschide și dărui lui Dumnezeu. Ca urmare, prin ele lucrează și Se comunică Dumnezeu însuși. Nu poate exista o sfințire a omului fără o sfințire a trupului lui. Duhul Sfânt S-a revărsat și în trupul Domnului și din El iradiază și în trupul nostru.

În Occident se obișnuiește ca taina aceasta să se săvârșească prin punerea mâinilor episcopului, după exemplul din Fapte 8, 15-17, unde Apostolii Petru și Ioan împărtășesc în Samaria prin punerea mâinilor Duhul Sfânt celor de curând botezați de diaconul Filip. În Răsărit s-a moștenit tot din timpul Apostolilor, pe baza locurilor amintite mai înainte, practica săvârșirii acestei Taine prin ungerea cu Sfântul Mir. Aceasta are avantajul că face posibilă săvârșirea Tainei de către preot îndată după Botez, azi,când episcopii sunt la mare depărtare, cum de altfel s-a săvârșit curând după Botez și de către Apostolii Petru și Ioan în Samaria. Dar această practică lasă totuși și episcopatului un rol în săvârșirea acestei Taine, întrucât Mirul cu care unge preotul pe cei botezați e sfințit de episcopatul unei Biserici autocefale, ca o manifestare a unității sau a sobornicității Bisericii în Duhul lui Hristos, cum s-a arătat și la pogorârea Duhului Sfânt în ziua de Rusalii peste Apostolii aflați împreună. Pe lângă aceea, prin ungere se închipuiește mai adecvat întipărirea Duhului Sfânt în fiecare mădular și organ trupesc și sufletesc al omului în parte și persistența acestei întipăriri.

Dar în rolul ce se acordă de Biserica Ortodoxă episcopatului ca corp în această Taină, se arată faptul că Duhul Sfânt ce Se comunică fiecărui credincios este Duhul Bisericii pogorât prin invocarea întregului episcopat; deci în fiecare din credincioși coboară Duhul întregii Biserici și

fiecare credincios este introdus în Biserica întreagă, pentru ca prin darul lui special să îmbogăţească şi să ajute Biserica în totalitate, aşa cum Biserica în totalitate susţine şi promovează darul lui special. Numai în unitatea totală a Bisericii se poate mântui şi desăvârşi fiecare credincios. Numai în ea poate activa totalitatea puterilor sale întărite de Duhul Sfânt, chiar dacă unele din aceste puteri sunt mai accentuate în unii dintre credincioşi şi altele, în alţii. În săvârşirea acestei Taine iese astfel mai mult la iveală decât la Botez prezenţa întregii Biserici şi contribuţia ei la întărirea fiecărui membru al Bisericii în Duhul Sfânt, pentru că cel ce primeşte pe Duhul Sfânt prin ea, manifestă mai efectiv contribuţia lui la viaţa Bisericii totale prin actualizarea în fapte a vieţii celei noi primite la Botez, iar Biserica contribuie şi ea mai efectiv la actualizarea şi dezvoltarea prin fapte a vieţii celei noi a aceluia. Căci omul nu poate lucra efectiv în lipsa unui mediu în care să lucreze şi care să-l încurajeze şi să-l ajute la aceasta, folosindu-se el însuşi de lucrarea fiecăruia. Astfel, prin faptul că Duhul Sfânt împărtăşit în această Taină ajută pe om în dezvoltarea unor daruri speciale, el promovează caracterul distinctiv personal al lui. Dar prin faptul că acesta e Duhul Bisericii întregi, se arată că persoana nu se poate dezvolta ca persoană decât în comunitatea bisericească, cu ajutorul ei şi lucrând în favoarea ei.

Mai e de menţionat că Taina aceasta, stând în strânsă legătură cu cea a Botezului, nu se repetă.

C
Dumnezeiasca Euharistie

1. Legătura între cele trei Taine ale iniţierii (introducerii în Biserică)

Botezul, Mirungerea şi *Euharistia* sunt cele trei Taine prin care cel ce crede în Hristos este unit deplin cu El sau introdus deplin în Biserică. Ele sunt cele trei *Taine ale iniţierii.* Dacă

Mirungerea dă puterea dezvoltării vieţii celei noi în Hristos primită prin Botez, prin Euharistie se desăvârşeşte această viaţă ca unire deplină cu Hristos, sau cu Biserica. Dacă Botezul este Taina începutului, Mirul, Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfârşitului sau a desăvârşirii. Desigur, noul membru al Bisericii, deşi primeşte îndată după Botez şi după ungerea cu Sfântul Mir Euharistia, nu se poate socoti ajuns la desăvârşire, din punct de vedere al contribuţiei pe care trebuie să o dea şi el. Dar el are concentrat în sine tot drumul său în Hristos, care, pornind de la Botez, are să înainteze prin contribuţia adusă de el sau prin folosirea puterii date pentru acest drum întreg, până la starea care încununează străduinţele sale de a dezvolta viaţa cea nouă primită în cele trei Taine. Starea aceasta finală trebuie să se întipărească mereu ca potenţă prezentă a Sa în fiinţa omului prin Sfânta Împărtăşanie, pentru a-l atrage pe acesta spre ea, pentru a efectua asimilarea tot mai accentuată a lui cu ea. Desăvârşirea trebuie trăită anticipat sau pregustată în mod mereu reînnoit, rămânând pe de altă parte o ţintă atractivă pentru om.

Euharistia este Taina care încoronează Botezul şi Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii şi a vieţii celei noi, începută virtual prin Botez şi având în ea puterea virtuală, dezvoltată prin Mirungere. Euharistia implică în ea puterea morţii depline faţă de existenţa separată de Dumnezeu, începută prin Botez şi dezvoltată prin Mirungere.

În Botez cel ce crede în Hristos moare păcatului, sau moare ca om vechi, luând putere din moartea lui Hristos pentru a trăi cu El viaţa întru ascultare de Dumnezeu. Dar în moartea aceasta a omului vechi e inclusă şi o oarecare moarte ca predare a existenţei proprii, lui Dumnezeu. Fără cea din urmă n-ar putea fi cea dintâi. Dar de aceasta devenim apţi prin Euharistie. Existenţa noastră pământească e menţinută după Botez pentru înnoirea şi dezvoltarea ei ca viaţă în Hristos, prin virtuţi, având în ea amândouă fe-

lurile de morţi. Iar puterea pentru această viaţă şi pentru amândouă felurile de morţi e luată nu numai din Hristos care S-a născut curat şi a murit pentru păcatele noastre, ci şi din Hristos care a murit predându-Se Tatălui ca să învie la viaţa de veci. Iar moartea pentru păcate şi puterea pentru viaţa cea nouă primite prin Botez se dezvoltă din puterea Duhului lui Hristos şi a vieţii lui Hristos după naşterea şi după botezul Lui, o dată cu primirea Duhului Sfânt prin Botez şi Mir, şi din moartea Lui pentru păcatele noastre, iar predarea noastră lui Dumnezeu spre înviere, primită prin Euharistie, e din moartea lui Hristos, ca predare Tatălui, şi din Învierea Lui.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos şi întărit prin Duhul Sfânt nu se mai uneşte cu Hristos care Se naşte şi moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârşitul activităţii Sale, pentru a învia la viaţa eternă.

Euharistia sădeşte astfel în noi puterea pentru a preda total existenţa noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viaţa Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viaţa reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieţii de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viaţa de veci. Ea presupune că omul a progresat sau va progresa dincolo de viaţa înnoită de pe pământ, pe care o va realiza din puterea Botezului şi a Mirului, într-o viaţă eternă, adică dincolo de o viaţă care s-a consolidat în curăţia primită la Botez şi în virtuţi din puterea Tainei Sfântului Mir, deci dincolo de o viaţă ferită de păcate, la viaţa eternă. Pentru păcatele care se mai săvârşesc după Botez şi după Mirungere se obţine în general iertarea prin Taina Pocăinţei. Dacă se spune şi de Euharistie că este spre iertarea păcatelor şi nu numai spre viaţa de veci, aceste păcate sunt cele care au mai rămas ascunse conştiinţei noastre şi n-au putut fi iertate în Taina Pocăinţei pe baza mărturisirii. *În mod principal Euharistia se dă pen-*

tru viaţa de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieţii pământeşti.

Dar planul vieţii eterne nu se suprapune numai planului vieţii pământeşti reînnoite, ci se şi interferează cu acesta şi amândouă se susţin reciproc. De aceea Euharistia nu se dă numai la sfârşitul vieţii pământeşti, sau după deplina ei consolidare în bine. Viaţa eternă, sau Hristos cu viaţa Lui eternă, întăreşte nu numai ca perspectivă, ci şi ca arvună, mişcarea vieţii noastre pământeşti spre ea, susţinând prin aceasta în ea înnoirea în curăţie şi virtuţi, Euharistia fiind astfel şi un ajutor pentru ca viaţa noastră pământească să înainteze spre viaţa de veci.

Euharistia e forţa unui agent magnetic ce lucrează în viaţa noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzeşte corabia vieţii noastre pe valurile existenţei pământeşti; e fermentul sau aluatul care preface viaţa noastră pământească treptat în viaţa de veci. Viaţa cea nouă din Botez, ce urmează morţii omului vechi, nu poate exista fără perspectiva şi arvuna vieţii de veci susţinută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după Botez şi după Mirungere. Viaţa cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost şi nici o putere fără perspectiva şi arvuna învierii.

Sfântul Apostol Pavel spune: "Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morţi, prin mărirea Tatălui, tot aşa şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii; că dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină întru asemănarea morţii Lui, vom fi părtaşi şi învierii Lui" (Rom. 6, 4-5). "Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca şi viaţa Lui să se arate în trupurile noastre... ştiind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia şi pe noi cu Iisus şi ne va înfăţişa împreună cu voi" (2 Cor. 4, 10-14).

Dacă mărturia Apostolilor ne dă cunoştinţa Învierii lui Hristos ca un fapt exterior nouă şi siguranţa că dacă El a

înviat şi noi vom învia, Euharistia ne face să avem în noi înşine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere şi s-o pregustăm într-un anumit fel. Dar dacă prin Euharistie avem în noi pe Hristos care a murit şi a înviat, noi ne pregătim prin El şi pentru moartea reală a noastră, ca pentru o moarte pe care o vom depăşi în El, sau am şi depăşit-o spiritual în pregustarea învierii Lui şi în lucrarea ei în noi. Astfel Euharistia ne dă nu numai puterea de a muri păcatului şi de a ne preda lui Dumnezeu, ci şi de a primi moartea reală atunci când va veni, aşa cum a primit-o Hristos, ca un dar oferit Tatălui, fără nici o temere şi îndoială în privinţa existenţei noastre veşnice. Ea ne dă puterea de a muri atunci când va trebui, nu numai "întru asemănarea morţii lui Hristos", ci în mod real, ca şi El, având lucrătoare în noi arvuna vieţii veşnice la care vom trece. Uniţi cu Hristos în Euharistie, nu ne mai temem de moarte, căci purtăm în noi trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi, sau al nestricăciunii eterne, cum numesc Sfinţii Părinţi Euharistia. "Cel ce Mă mănâncă pe Mine, viu va fi prin Mine", a spus Mântuitorul (In 6, 57); sau: "Cine mănâncă această pâine (care s-a pogorât din cer), viu va fi de-a pururi" (In 6, 58); sau: "Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (In 6, 54). Căci "cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne întru Mine şi Eu întru el" (In 6, 56). Cel ce are pe Hristos cel mort dar înviat în sine, prin Euharistie, poate spune cu Sfântul Apostol Pavel: "Moarte, unde este biruinţa ta? Moarte, unde este boldul tău?" (1 Cor. 15, 55).

Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului (553-557), deosebeşte între jertfa tainică a Domnului de la Cina cea de Taină, între moartea Lui reală de după aceea şi între desăvârşirea morţii tainice care începe din ziua învierii. Moartea tainică a lui Hristos o realizăm şi noi în Botez, cea de a doua, în mucenicie sau, în afară de mucenicie, în moartea

noastră reală. Iar desăvârşitul Paşte tainic, de care dă să înţelegem că leagă Euharistia, o efectuăm în ziua învierii[59].

Biserica, ţinând însă seama de conţinutul real al cuvintelor de la Cina cea de Taină, o consideră pe aceasta nu ca

59. Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului, *Despre Paşte şi despre Euharistie*, P.G. 86, 2, col. 1395-1397: "După Paştele tainic, săvârşit de Domnul în Sion (la Cina cea de Taină, *n.n.*), la începutul zilei a patrusprezecea, cea săvârşită la iudei a doua zi, la sfârşitul zilei a patrusprezecea, nu mai e Paşte. Căci cele ale legii au luat sfârşit. Dar nici aducerea snopului, pe care o efectuau în ziua a şaisprezecea (a treia zi de Paşti, *n.n.)*, nu mai are loc după porunca legii, aducând (Domnul) acest Paşte (pe Sine) pentru mântuirea întregii frământături (făina naturii omeneşti, *n.n.)*. De la a şaisprezecea zi începea numărătoarea celor şapte săptămâni care încheiau Cincizecimea. La începutul acestei a şaisprezecea zile, care indica întâia zi a săptămânii următoare, Domnul nostru înviind din morţi S-a adus pe Sine în loc de snop lui Dumnezeu şi Tatăl, pentru mântuirea frământăturii omeneşti. Deci nu mai are loc aducerea snopului, Domnul aducându-Se pe Sine în loc de snop, lui Dumnezeu şi Tatăl. Deci, precum sculându-Se din morţi şi aducându-Se Tatălui pentru noi, a împlinit chipul snopului (Lev. 25, 10,15), aşa în loc de miel Se arată jertfindu-Se pe Sine, în mod tainic şi anticipat, la începutul zilei a patrusprezecea, introducându-Se în chipul (pâinii). Deci acest Paşte tainic (jertfa tainică la Cina cea de Taină, *n.n.*) e pârga şi arvuna jertfei reale; iar cea reală este desăvârşitul (Paşte), după cuvântul: "Nu voi mânca (acest Paşte) până ce nu se va împlini în Împărăţia lui Dumnezeu" (Lc. 22, 16), care este sfânta Lui Înviere. Pentru că nu mai poate muri, o dată ce a înviat.

Că aşa este, iată că murim şi noi în chip tainic în sfântul Botez; iar după aceasta în mucenicie, sau fără ea, în mod real. Şi nu e străină moartea noastră tainică de cea reală, deşi ea se desăvârşeşte în cea reală. Şi în jertfa tainică dobândim o altă viaţă decât cea dintâi, o pârgă a învierii; şi în ea dobândim iertarea păcatelor, înfierea şi sfinţirea şi ne facem împreună-moştenitori cu Hristos. Deci nu se rup cele tainice de cele reale, chiar dacă se desăvârşesc în cele reale. Deci Biserica serbează şi amintirea începutului zilei a patrusprezecea în Marea Joi când a fost săvârşit de Domnul Paştele tainic, jertfindu-Se pe Sine la începutul zilei a patrusprezecea. Dar desăvârşirea şi plenitudinea sărbătorii tainice se săvârşeşte la Sfânta Înviere, care are loc la începutul celei de a şaisprezecea zile, sau Duminica (dimineaţa)".

Explicarea Sfântului Eutihie ia temeiul acelor ortodocşi din Occident ce vor să întemeieze pe Cina cea de Taină a Domnului inovaţia (pornită din catolicism) de a se împărtăşi seara, lucru care nu se practi-

chip al Botezului, sau nu numai al Botezului, ci şi al Euharistiei. Poate că patriarhul Eutihie consideră Cina cea de Taină ca şi chip al Botezului, fără să excludă considerarea ei şi ca chip al Euharistiei, întrucât şi în Botez are loc o moarte tainică şi deci Botezul este un fel de anticipare a Euharistiei. Dar întrucât Cina cea de Taină e un chip sensibil anticipat al morţii tainice depline a Domnului de după înviere, deci şi al Euharistiei ca reprezentare sensibilă a acestei morţi, Cina cea de Taină este în mod principal şi propriu prima Euharistie. Iar întrucât moartea reală a Domnului, ce urmează, este pregătită de moartea Lui tainică de la Cina cea de Taină, Euharistia este şi pentru noi o pregătire pentru moartea reală, prin moartea tainică mai accentuată ce o trăim prin ea, dar şi pentru depăşirea ei în înviere, şi pentru împărtăşirea noastră mai adevărată de Hristos cel aflat în starea de înviere şi de deplina moarte tainică după înviere, împărtăşire ce va avea loc când şi noi vom fi înviat cu Hristos.

Trebuie menţionat că moartea tainică în Hristos, de care ne împărtăşim în Euharistie, în grad mai accentuat decât în Botez, ca pregătire pentru moartea noastră reală şi pentru moartea tainică deplină de după aceea, nu se opune pregustării concomitente a învierii în viaţa pământească

ca în trecutul Bisericii Ortodoxe decât în Postul Mare, la Liturghia celor mai înainte sfinţite (după postul de toată ziua). Noi, care ne aflăm după învierea Domnului, trebuie să ne împărtăşim cu Hristos cel real jertfit şi înviat. Aceasta e împărtăşirea cu Hristos cel desăvârşit prin moartea şi învierea reală, câtă vreme la Cina cea de Taină Apostolii au primit arvuna şi începătura tainică a acestei stări de veşnică înviere a lui Hristos cel trecut prin moartea reală. Practica aceasta e o expresie a spiritului occidental care pune atâta accent pe moartea Domnului, încât uită de învierea Lui şi de participarea la ea. Ei sunt preocupaţi numai de imitarea lui Hristos cel istoric, Care Se apropie de moarte, şi nu de comuniunea cu Hristos cel înviat. Cum se poate serba învierea Domnului seara? Viaţa învierii începe dimineaţa, nu seara. Se manifestă aici spiritul imanentist al Occidentului. Ei confundă Euharistia ce se dă pentru înviere, cu Botezul,care ajută efortului pentru viaţa terestră fără de păcat.

reînnoită și stării depline de înviere de după moartea noastră reală; căci moartea tainică, de scufundare în Dumnezeu, însoțită de un sentiment fericit de topire în El, care nu e desființare, o dată ce se poate trăi acest sentiment, e scufundare în viața infinită care e Dumnezeu și, prin aceasta, sorbirea unei vieți nemuritoare și plenare, din aceea. De-abia murind tainic în Dumnezeu, persoana noastră se realizează plenar, se umple de viața nesfârșită și netrecătoare.

Dar moartea tainică are o gradație activă înainte de moartea noastră reală; deci și pregustarea învierii, cu progresul ei în noi. Nu numai moartea omului vechi în Botez este o uitare a omului din trecut, ci și repetatele morți tainice de după aceea, trăite prin repetatele împărtășiri. Prin fiecare producem o discontinuitate cu starea noastră trecută, lansându-ne spre o alta nouă, superioară, conform epectazelor (întinderilor înainte) ale Sfântului Apostol Pavel (Filip. 3, 13) și Sfântului Grigorie de Nyssa. Dar discontinuitatea cu starea din trecut nu înseamnă desființarea identității noastre personale, iar învierea la o stare superioară e posibilă, pentru că ruperea de starea veche și ieșirea la o stare nouă, superioară, se produc nu prin scufundare în neant, ci în Dumnezeu cel care e nedeterminat, dar nedeterminat prin infinitatea vieții, nu pentru golul negativ al vieții.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede aceeași gradație între moartea cu Hristos, pentru care primim puterea în Botez, și moartea tainică mult mai deplină, pentru care primim puterea în Euharistie: Botezul ne dă puterea pentru moartea înclinării voii noastre spre păcate, în vederea unei vieți pământești înnoite; iar Euharistia ne dă puterea să primim moartea reală și viața de după înviere[60], întrucât prin ea pri-

60. *Răsp. către Talasie*, 30, Filoc. rom. III, p. 114: "Botezul face moartă aplecarea voinței noastre spre plăcerile vieții, de dragul virtuții, iar paharul convinge pe cei evlavioși să țină adevărul mai presus chiar și de viață". Aceasta înseamnă că cine a ajuns la unirea deplină cu

mim moartea tainică mai deplină și deci pregustarea învierii, de care se vorbește la Sfânta Împărtășanie.

De aceea Sfântul Apostol Pavel scoate din pregustarea învierii, pe care o avem odată cu nepăsarea față de moarte, prin care trebuie să trecem cu Hristos pentru a învia cu El, curajul de a suporta înaintarea morții în omul nostru cel din afară: "știind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus..., nu ne descurajăm, și chiar dacă omul nostru cel din afară se veștejește, omul nostru cel din lăuntru se înnoiește din zi în zi; pentru că suferința noastră, ușoară și de o clipă, ne agonisește nouă, mai presus de orice mărire, o cunună veșnică de mărire" (2 Cor. 4, 16-17). Pregustarea învierii sporește din întipărirea reală și treptată, în omul nostru cel din lăuntru, a stării dinamice de înviere, prin faptul că Hristos cel înviat este unit cu noi.

Din acestea s-a văzut că motivul pentru care Euharistia întipărește în noi starea de înviere, cu care vom depăși moartea pe care vom avea s-o traversăm, este unirea în gradul deplin cu Hristos, Care a învins moartea prin care a trecut și Se află în starea de moarte tainică desăvârșită și de înviere. Dacă prin Taina Botezului și prin cea a Mirungerii, deși Hristos S-a sălășluit în noi cu moartea și cu învierea Lui, ne-a făcut proprie numai lucrarea Lui în Duhul Sfânt care ne dă puterea să murim omului vechi și să ieșim la o viață nouă în mod nedeplin, în Euharistie Se unește cu noi prin înseși trupul și sângele Lui, din care iradiază această putere. În Euharistie, noi mâncăm trupul Lui și bem sângele Lui, mort și înviat și pnevmatizat. Prin aceasta ele dau calitatea lor și trupului și sângelui nostru, care poartă ast-

Persoana lui Hristos, sau cu adevărul, în Euharistie, nu mai coboară la virtuțile care sunt numai pregătire spre această întâlnire, numai efort în vederea iubirii, și nu odihna adevărată în ea. Nici moartea, nici viața cu posibilitățile ce le dă pentru virtuți nu-l mai despart de Hristos pe cel ce s-a întâlnit cu El, ci e în stare să primească și moartea pentru El, știind că rămânând cu El, va trece, prin moartea cu El, la învierea cu El.

fel în ele împreună cu Hristos moartea tainică în Dumnezeu şi pregustarea învierii ce se lucrează în ele. Fără îndoială trupul şi sângele lui Hristos rămân şi trupul şi sângele Lui personal. Dar ele sunt prelungite în trupul şi sângele nostru, încât acestea se încadrează în trupul şi sângele Lui, primind calitatea lor. Rezultă astfel pe lângă trupul personal al Domnului, şi trupul Lui extins, fără să se poată despărţi între ele, dat fiind că focarul trupului extins e trupul personal al Domnului.

Prin aceasta, puterea morţii tainice a trupului lui Hristos şi a învierii şi a incoruptibilităţii Lui se adâncesc prin trupul şi prin sângele nostru în sufletul nostru, ca nişte puteri care vor putea să reconstituie trupul nostru înviat şi incoruptibil la învierea cea de obşte. La aceasta va ajuta şi faptul că raţiunea trupului lui Hristos, unită ipostatic cu Logosul dumnezeiesc, şi-a impus deplin puterea asupra materiei acestui trup, pnevmatizând-o, dat fiind că în esenţă acest trup este o raţiune plasticizată. Iar această putere se extinde din el şi în trupurile noastre treptat, având să se extindă deplin la înviere nu numai asupra trupurilor noastre, ci asupra întregii lumi materiale, făcând transparente toate raţiunile ei, sau pnevmatizând-o întreagă.

Unirea cu Domnul în Euharistie e o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu trupul şi cu sângele Lui, imprimate în trupul şi în sângele nostru. Iar unde e trupul şi sângele Său, e prezent şi lucrător în mod deplin însuşi subiectul lor. Deci însuşi subiectul lui Hristos, ca subiect al trupului şi sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al trupului şi sângelui nostru, cu care sunt unite intim trupul şi sângele Său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului şi sângelui nostru, imprimându-se în ele, şi care şi-au unit lucrările şi simţirile lor cu lucrările şi cu simţirile trupului şi sângelui nostru. Iar întrucât şi fiecare dintre noi suntem subiect al trupului şi sângelui nostru şi al

lucrărilor penetrate de trupul şi de lucrările lui Hristos, noi ne aflăm împreună subiect cu Hristos al trupului nostru devenit şi trupul Lui sau al trupului Lui devenit şi trupul nostru. În fond,viaţa cea fără de moarte creşte în noi din intimitatea concretă şi supremă în care am intrat, rămânem şi creştem prin Euharistie cu Persoana dumnezeiască a Cuvântului, Care a realizat putinţa acestei intimităţi cu noi şi a comunicării vieţii Sale dumnezeieşti trupului nostru prin trupul omenesc asumat de El, umplut de această viaţă prin moartea Lui reală, prin biruirea morţii suportate de El, prin starea de moarte tainică şi de înviere. Prin intimitatea şi comunicarea aceasta desăvârşită cu El, noi trăim stările, simţirile şi lucrările lui Hristos şi El le trăieşte pe ale noastre penetrate şi calificate de ale Lui. "De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine", a spus Sfântul Apostol Pavel (Gal. 2, 20). În fond,unirea deplină între Hristos şi noi, realizată prin Euharistie, e mărturia supremei iubiri a Lui faţă de noi, şi aceasta e baza comunicării mutuale desăvârşite între El şi noi[61].

Unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul Său în noi, înseamnă şi o unire a noastră cu ceilalţi credincioşi, în care Se prelungeşte Hristos cu acelaşi trup al Său. De aceea, Euharistia este şi actul de realizare şi sporire continuă a unităţii depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, desăvârşind şi în acest sens lucrul început prin Botez şi prin Mirungere[62].

61. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia 46 la Ev. Sfântului Matei*, la J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, tome 13, p. 18: "Hristos a făcut aceasta ridicându-ne la o mai mare iubire faţă de El şi, arătând iubirea Lui faţă de noi, nu a dat numai să-L vadă celor ce doresc, ci să-L şi atingă, să-L şi mănânce, să-şi şi înfigă dinţii în trupul Lui şi să se unească cu El, împlinind toată dorinţa".

62. Teofan al Niceii descrie deosebirea între Botez şi Euharistie, declarând că lucrul Botezului îl desăvârşeşte Euharistia. Dacă prin Botez Hristos îi face pe oameni fraţi ai Săi, prin Euharistie îi face chiar mădulare ale trupului Său. Deci ea dă un grad mult mai mare de alipire, de unire. "Ce urmează după aceasta? Nu binevoieşte a-i face numai de

Unirea cu Hristos în Euharistie este baza şi izvorul unei depline iubiri între mădularele Bisericii, căci toţi membrii ei sunt "contrupeşti" nu numai cu Hristos, ci şi între ei. Fiecare trăieşte şi simte viaţa tuturor celorlalţi ca viaţă luminată de mintea aceluiaşi Hristos şi sensibilizată şi împuternicită spre bine de Duhul aceluiaşi Hristos. Căci toţi sunt nu numai înrudiţi, ci "contrupeşti" (Ef. 3, 6) cu Hristos şi întreolaltă, încât nu-şi mai despart, dacă aduc şi contribuţia voinţei lor, interesele, gândurile şi simţirile. În sentimentul lor de topire în Dumnezeu, ca moarte tainică cu Hristos, şi în pregustarea stării de înviere, nici unul nu se mai distinge de ceilalţi, deşi în faptul că fiecare are acest sentiment, chiar această pregustare e dovada persistenţei fiecăruia.

Astfel, *Euharistia este prin excelenţă Taina unităţii Bisericii.*

Cei ce se împărtăşesc împreună se află deja într-o unitate de credinţă, pentru că s-au împărtăşit şi mai înainte din acelaşi trup şi sânge al Domnului, începând din momentul ce a urmat Botezului. De aceea încă mai înainte de anaforaua liturgică (de rugăciunea ce precede prefacerea) toţi credincioşii cântă: "Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim". Şi rostesc împreună Crezul. Apoi se împărtăşesc împreună pentru sporirea acestei unităţi. Iar în rugăciunea din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, de după prefacerea darurilor în trupul şi sângele Domnului şi înainte de împărtăşire, preotul cere în numele tuturor: "Iar pe noi pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să

acelaşi chip cu Sine şi fraţi ai Săi. Căci nu Se opreşte aici cu binefacerea. Ci îi face şi trup şi mădulare ale Sale, încât se numeşte mai degrabă cap al nostru, ca al unora ce Îi suntem mădulare şi trup, nu numai fraţi, prin legătura cu El mai presus de minte şi cuvânt. De aceea, pe cei ce intenţionează să-i unească cu Sine, ca pe nişte mădulare ale Sale, mai întâi îi face de acelaşi chip cu capul, prin Botez, apoi, prin comunicarea şi împărtăşirea trupului şi sângelui propriu, lipeşte de Sine şi între ele mădularele acestea deiforme. Pentru aceasta, Botezul premerge Sfintei Împărtăşanii" (*Ep. III*, P.G. 150, col. 329-340).

ne uneşti pe unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Duh"[63]. Încă într-o scriere din timpul Apostolilor, *Didahia celor 12 Apostoli*, se cere lui Dumnezeu ca cei ce se împărtăşesc să se unească asemenea boabelor de grâu ce s-au unit în pâinea euharistică: "Precum această pâine era risipită pe dealuri, iar adunată fiind s-a făcut una, aşa să se adune Biserica Ta de la marginile pământului, întru împărăţia Ta" (Cap. 9).

Toţi sunt evocaţi în rugăciune în jurul trupului şi sângelui Domnului: cei vii, cei răposaţi, oameni şi îngeri, în frunte cu Maica Domnului; între toţi, Euharistia întăreşte comuniunea. Această unitate în trupul Domnului se înfăptuieşte prin lucrarea Duhului, Care e chemat prin epicleză şi Care e activ în actul prefacerii şi în împărtăşire, întrucât trupul Domnului coborât pe altar e un trup pnevmatizat şi Duhul Sfânt e Duhul comuniunii între Hristos şi noi şi între noi toţi – în Hristos[64].

Dacă Euharistia este Taina unităţii mai adânci în acelaşi trup şi sânge al lui Hristos şi în aceeaşi credinţă şi iubire, pe baza unei unităţi deja existente, şi ea este împărtăşită în Biserică pentru întărirea unităţii ei, e firesc ca ea să nu se dea celor ce se află în afara Bisericii şi intenţionează să rămână în afara ei. Căci în acest caz s-ar lua în deşert scopul ei.

63. Aceeaşi idee e afirmată în alte vechi Liturghii orientale. A se vedea textele lui Henri de Lubac, *Le Catholicisme*, p. 94-95.

64. Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 99: "Duhul, a Cărui lucrare dumnezeiască a pregătit trupul lui Hristos din carne (operă de închegare a trupului, deci de realizare a unităţii lui, *n.n.)*, este prezent şi în formarea trupului Lui mistic, la săvârşirea Euharistiei. El, Care a coborât ca un foc consumator peste jertfa lui Ilie, consumă acum şi petele de zgură omeneşti care se opun puterii unificatoare a Tainei. Şi precum prima dată S-a coborât peste Apostoli, nu ca să-i lege într-un "cerc" închis, ci ca să aprindă în ei focul iubirii atotcuprinzătoare, aşa repetă El aceasta ca Duh al lui Hristos, de fiecare dată când Hristos Se oferă din nou, ca toţi copiii risipiţi ai lui Dumnezeu să se adune. În spaţiul Cinei de Taină, pe care o reprezintă orice locaş bisericesc, se reuneşte astfel, odată cu Cina cea de Taină, şi sărbătoarea Cincizecimii".

Desigur, această unitate nu desființează persoanele credincioșilor. Deși se împărtășesc împreună, fiecare este chemat pe nume: "Împărtășește-se robul lui Dumnezeu (N)".

2. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie, și prefacerea pâinii și vinului

Dacă în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nevăzut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent prin însuși trupul și sîngele Său sub chipul pâinii și vinului. Prin această Taină El Se dă deplin membrilor Bisericii, adică Bisericii, constituind-o și susținând-o deplin ca trupul Său extins, întrucât duce până la capăt sălășluirea Lui în cei ce cred.

Dar rostul acesta îl împlinește Euharistia numai dacă ea înseamnă prezența reală a lui Hristos cu trupul și cu sângele Său sub chipul pâinii și vinului spre a-L primi în lăuntrul nostru. Despre această prezență trebuie să se vorbească deci în primul rând.

a. **Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie.** Euharistia este împlinirea iconomiei mântuirii, a iconomiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să Se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu trupul și cu sângele Său preacurat. Un prieten, deși ți-a devenit inte-

rior prin faptul că ți s-a dăruit o dată, ți se dăruiește mereu, sporind interioritatea lui în tine.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune acest lucru în modul următor: "Dacă a venit la firea noastră, e vădit că a venit la toți; iar dacă a venit la toți, a venit și la fiecare... Căci Se unește cu fiecare dintre cei credincioși prin Taine și hrănește prin Sine însuși pe cei ce i-a făcut. Iar prin aceasta te convinge iarăși că a luat trup"[65].

Făcând aceasta numai din iubire, o face pentru a da oamenilor viața duhovnicească cea adevărată. Cei făcuți de Dumnezeu nu pot avea viața și nu pot spori în ea decât din El, ca sursă a vieții. De aceea Dumnezeu îi naște din nou. Dar Dumnezeu nu-i poate lăsa pe cei născuți din El fără să-i hrănească cu viața din Sine. Dacă unele mame după ce au născut un copil, îl dau altei femei să-l alăpteze din trupul lor, căci în definitiv sângele lor nu e mai bun ca al acelora, Dumnezeu, după ce a constatat că oamenii nu pot dura etern fără viața din El, îi hrănește El însuși cu viața Sa, pentru ca să sporească în viață și să rămână etern în ea.

Astfel,*Euharistia este urmarea firească a Botezului.* Dacă Botezul e o renaștere din Hristos, Dumnezeu-omul, Euharistia este o hrănire a omului din El. Amândouă urmează din Întrupare, care este semnul iubirii lui Dumnezeu față de oameni.

Pe lângă aceea, viața adevărată, prezentă în sângele lui Hristos, se manifestă și în puritatea lui. Un sânge intoxicat este un sânge pe cale de descompunere. De aceea "El însuși ne hrănește pe noi cu sângele propriu și ne împletește pe noi în toate cu Sine"[66], căci singur sângele Său este preacurat.

Asigurarea despre prezența Sa reală în Euharistie cu trupul și cu sângele Său și semnificațiile acestei prezențe,

65. *Omilia 82 la Matei,* la Bareille, tome 13, p. 146.
66. *Ibidem.*

cu explicarea posibilităţii ei, ne-o dă Însuşi Mântuitorul. El a pus baza ei prin actele Sale, a instituit-o şi a lămurit-o prin cuvintele Sale. Mântuitorul instituie formal Taina Euharistiei la Cina cea de Taină, atât prin cuvintele cât şi prin prima săvârşire a ei de către El însuşi. Cu acea ocazie, Iisus "luând pâinea, a binecuvântat, a frânt şi dând ucenicilor a zis: "Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu"; şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat lor, zicând: "Beţi dintru acesta toţi, acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor" (Mt. 26, 26-28). În Evanghelia de la Luca se adaugă, la oferirea trupului, la cuvintele "care se dă pentru voi", "aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea" (Lc. 22, 19). La Marcu (14, 22-24) se dau numai cuvintele de la Matei.

Dar mai trebuie observat că, după toţi trei evangheliştii sinoptici, Mântuitorul a mai rostit şi următoarele cuvinte, după Luca, imediat înainte de oferirea trupului şi a sângelui Său sub chipul pâinii şi al vinului (Lc. 22, 18), după Matei şi Marcu, imediat după aceea: "Ci vă spun vouă, nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, până în ziua când îl voi bea cu voi nou întru Împărăţia Mea" (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Din aceste cuvinte şi din faptul că Mântuitorul spune, oferind pâinea: "Acesta este trupul Meu care pentru voi se frânge", iar oferind potirul: "Acesta este sângele Meu care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor", rezultă că Euharistia îşi are temeiul în jertfa de pe cruce a Mântuitorului, iar pe de alta, că în ea va fi prezent în toate timpurile viitoare trupul şi sângele Său cel înviat. Învierea Lui va face nou vinul, deci şi sângele Domnului, pe care ni-l va împărtăşi în această Taină întru Împărăţia Lui care începe odată cu Biserica. Dacă Hristos nu S-ar fi răstignit şi n-ar fi înviat, n-ar fi fost posibilă Cina cea de Taină şi Euharistia din Biserică. Hristos trăieşte la Cina cea de Taină anticipat şi tainic moartea Sa pe cruce, dar şi moartea tainică de după aceea.

Desigur, ca să Se răstignească şi să învie, trebuia să Se întrupeze. De aceea baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi şi învierea Lui. *Euharistia de la Cina cea de Taină este anticiparea tainică a jertfei de pe Golgota şi a Învierii. Este dovada că Hristos a trăit la Cina cea de Taină în mod tainic jertfirea Sa şi învierea Sa,* aşa cum le va trăi în Euharistia Bisericii, ca să le imprime şi în trupul şi în sângele nostru.

Aşa cum au fost necesare Jertfa pe Cruce şi Învierea Lui pentru instituirea Euharistiei, aşa a fost necesară şi Cina cea de Taină. Fără ea Apostolii nu şi-ar fi însuşit în mod real moartea şi învierea tainică a lui Hristos şi nu ni le-am fi însuşit nici noi; nu s-ar fi făcut trecerea de la moartea Domnului pe Golgota şi, de la Învierea Lui, la trăirea lor de către noi, sau la trăirea lor de către El în noi. În afară de aceea, fără Cina cea de Taină n-am fi ştiut că Domnul a instituit pe baza morţii şi Învierii Sale Euharistia, prin care să rămână cu noi şi să vină în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit şi înviat.

Astfel, prin Euharistie se perpetuează "amintirea" faptului că Hristos S-a întrupat, S-a jertfit şi a înviat. Avem în ea dovada acestui fapt. Dar, "amintirea" lui se perpetuează ca un fapt continuat cu noi înşine în mod real. "Amintirea" aceasta este o amintire prin rămânerea lui Hristos cel întrupat, jertfit şi înviat în unire cu noi. De amintirea aceasta e legată şi amintirea făgăduinţei lui Hristos că va rămâne, ca cel întrupat, răstignit şi înviat, în unire cu noi. Prin Euharistie "vestim" Întruparea, Răstignirea şi Învierea Fiului lui Dumnezeu ca om, nu numai prin urmarea lor ca nişte fapte trecute, şi nu ca o realitate repetată, ci prelungită pe plan nevăzut şi în noi. Sfântul Apostol Pavel redă porunca Domnului: "Aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea", în mod mai insistent decât Luca, ucenicul lui, care le-a preluat cu siguranţă de la Pavel. Căci după Sfântul Pavel, Iisus a rostit aceste cuvinte după oferirea trupului şi a sângelui, ca să

tragă apoi concluzia: "Pentru că de câte ori mâncaţi această pâine şi beţi acest pahar moartea Domnului vestiţi, până la venirea Lui" (1 Cor. 11, 26). Dar Sfântul Pavel arată că "vestirea" aceasta e înţeleasă ca trăire în continuare de către noi a morţii şi Învierii Domnului, prin faptul că această trăire de către noi a morţii şi Învierii Domnului în noi este tema centrală a propovăduirii şi epistolelor lui. Vestirea morţii şi Învierii Domnului devine prin Euharistie nu vestirea teoretică a unor fapte trecute, ci vestirea experienţei unor fapte ce se perpetuează în noi.

Hristos este real prezent cu trupul şi cu sângele Său jertfit şi înviat în Euharistie, pentru că numai prin aceasta putem muri şi învia şi noi împreună cu El; şi numai prin această moarte şi înviere împreună cu Hristos, devenim părtaşi vieţii veşnice. Fără dependenţa mântuirii noastre de împreuna-moarte şi înviere cu Hristos, nu ar fi necesară prezenţa Domnului în noi cu trupul Său jertfit şi înviat, deci nu ar fi necesară Euharistia. De aceea Protestantismul, prin teoria despre mântuirea noastră prin ispăşirea juridică a lui Hristos, în locul nostru, a înlăturat învăţătura despre prezenţa lui Hristos în Euharistie şi în orice caz nu recunoaşte pe Hristos în stare de jertfă în ea; iar Catolicismul nu reuşeşte să dea o explicare completă şi clară a necesităţii Euharistiei.

Prezentarea Euharistiei ca o trăire în continuare a celor trei momente: *Cina cea de Taină, Jertfa de pe Cruce* şi *Învierea*, o avem de la Sfântul Ioan Gură de Aur şi de la Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului. Textul celui din urmă l-am dat mai înainte. Această explicare arată că ea era explicarea obişnuită a Euharistiei în Biserica nedivizată. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Vezi câtă străduinţă pentru a ne aminti că a murit pentru noi? Fiindcă adepţii lui Marcion, ai lui Valentin şi Manes aveau să denatureze cândva această iconomie, negând-o, Hristos ne aminteşte pururea de patima Sa, legând-o şi de Taine... Deci prin aceasta ne

şi mântuieşte şi ne şi învaţă prin aceeaşi Sfântă Masă... Apoi adaugă: Nu voi bea din rodul viei acesteia până în ziua când îl voi bea nou cu voi în Împărăţia Tatălui Meu. Căci deoarece le vorbise despre patimă şi moarte, introduce şi cuvântul despre Înviere, pomenind de Împărăţie şi numind astfel învierea Sa. Şi pentru ce a băut după Înviere? Ca să nu socotim noi, cei mai îngroşaţi, că Învierea este o nălucire. De aceea, mulţi au socotit ca dovadă a Învierii, mâncarea (lui Hristos). De aceea şi Apostolii, ca să-i convingă despre Înviere, spuneau: "Noi care am mâncat şi am băut împreună cu El" (Fapte 10, 41). Deci arătând că-L vor vedea înviat în chip strălucit şi vor fi iarăşi cu El... a spus: "Până ce îl voi bea cu voi nou...". Dar ce este nou? În chip nou, adică minunat, neavând trup pătimitor, ci nepătimitor şi nestricăcios şi neavând nevoie de hrană. Deci nu pentru trebuinţă a mâncat şi a băut după Înviere, căci n-a avut trebuinţă trupul Lui de acestea, ci ca să dovedească Învierea. Şi de ce a băut după Înviere vin, şi nu apă? Ca să înlăture altă erezie. Fiindcă unii folosesc apă în Taină, ca să arate că atunci când a aşezat Taina, a aşezat-o cu vin, vin a folosit şi după ce a înviat, la masa simplă"[67].

Am văzut că Sfântul Eutihie vorbeşte în mod clar de o aducere permanentă sau de o jertfire permanentă a Domnului după Înviere, ca bază a Euharistiei.

Dar cel puţin o dată Evanghelia de la Luca ne dă să înţelegem că Domnul a săvârşit după Înviere şi pe pământ Euharistia ca o prezentare văzută a stării Lui de aducere permanentă a Sa în planul nevăzut. Sau avem în ea trecerea de la săvârşirea ei văzută de către El la prezenţa Lui ca aducere nevăzută în timpul consumării ei, ca bază a prezenţei şi aducerii Lui reprezentate văzut în Euharistia din toate timpurile: "Şi când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat şi, frângând, le-a dat lor. Atunci s-au

67. *Op. cit.*, p. 138.

deschis ochii lor şi au cunoscut că este El; şi El S-a făcut nevăzut de lângă ei" (Lc. 24, 30-31). Era de trebuinţă să le arate că El a înviat *de fapt* şi în calitatea aceasta va săvârşi în continuare Euharistia într-un vin nou. În orice caz, Iisus le reaminteşte aici de Cina cea de Taină şi deci şi de porunca ce le-a dat-o atunci de a săvârşi în tot viitorul Euharistia ca amintire a Lui, care nu va fi numai amintirea cuiva care a fost, ci o continuare a prezenţei Lui în calitate de înviat cu ei, dar care este acelaşi cu Cel ce a fost şi a săvârşit Euharistia la început în mod văzut. Le arată că acum au dovada că pot avea pe Hristos în mod real în Euharistie, o dată ce a înviat, chiar dacă este acum nevăzut.

Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat cuvântul lui Iisus despre vinul cel nou în sensul că trupul lui Hristos însuşi va fi după Înviere, deci şi în Euharistie, "nepătimitor şi nestricăcios (incoruptibil)". Propriu-zis numai aceasta va face posibilă prefacerea euharistică şi mâncarea mântuitoare a trupului Lui. Pentru că numai aceasta va însemna deplina unire a dumnezeirii lui Hristos, cu trupul Său asumat de El, şi prin aceasta şi unirea Lui cu noi sub chipul pâinii şi vinului prin acest trup. Căci numai prin aceasta trupul Lui ne este spre viaţă eternă. Avem în aceasta deci o explicare a prezenţei reale a Domnului cu trupul şi cu sângele Lui în Euharistie şi a trebuinţei împărtăşirii noastre, în Euharistie, de ele.

Caracterul pnevmatizat al trupului Său după Înviere şi deci din Euharistie îl afirmă clar şi Mântuitorul însuşi, când anunţă că cei ce vor vrea să intre în viaţă, vor trebui să mănânce cu credinţă trupul şi sângele Lui. Cuvintele acestea sunt o altă dovadă despre prezenţa reală a trupului şi sângelui Domnului în Euharistie şi o altă dovadă a instituirii Euharistiei de către El. În cap. 6 din Evanghelia după Ioan, după ce declară de mai multe ori că numai "cel ce mănâncă trupul Său, pe care-l va da pentru viaţa lumii, va fi viu în veci" (In 6, 51), văzând sminteala ucenicilor, Domnul adau-

gă explicaţia: "Aceasta vă sminteşte?... Duhul este care dă viaţă; trupul nu foloseşte la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh şi viaţă" (In 6, 61, 63). Adică Duhul prezent în trup, Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul Său hrană spre mântuire şi viaţă în Taina Euharistiei. Ipostasul Cuvântului dă trupului o calitate ca a unuia coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil să fie ridicat la cer (In 6, 50, 62), sau trup pnevmatizat. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: "Cel ce socotea că El este din Iosif nu primea cele spuse. Dar cel odată convins că a coborât din cer (pentru că era format prin Ipostasul coborât din cer şi va urca la cer prin Duhul care-L va pnevmatiza, *n.n.*) va da crezare mai uşor celor spuse. După acestea, adaugă şi altă explicare, zicând: "Duhul este care face viu, iar trupul nu foloseşte la nimic" (In 6, 63). Iar ce spune este aceasta: Trebuie să înţelegeţi cele despre Mine, duhovniceşte. Căci cel ce le înţelege trupeşte nu primeşte nimic bun... Deci trebuie aşteptat timpul cuvenit... "Cuvintele ce vi le-am spus sunt Duh şi viaţă" (In 6, 63), adică dumnezeieşti şi duhovniceşti, neavând nimic trupesc, nici cauzalitate naturală. Ele sunt libere de orice astfel de necesitate şi sunt deasupra legilor de aici"[68].

Ceea ce spune Sfântul Ioan Gură de Aur se poate rezuma în următoarele: Domnul poate fi prezent cu trupul în Euharistie şi ni Se poate da spre mâncare în vederea vieţii eterne, întrucât trupul Lui e strâns unit cu Dumnezeu-Cuvântul prin Întrupare, adică e coborât din cer, şi pnevmatizat prin Înviere şi Înălţare, adică urcat la cer prin copleşirea Lui de Duhul dumnezeiesc, ajuns la unirea culminantă cu dumnezeirea.

Fără îndoială, prezenţa Domnului cu trupul şi cu sângele Său în Euharistie şi prefacerea pâinii şi vinului pentru mâncarea Lui de către noi este o mare Taină. Unirea strân-

68. *Omil. 47 la Evanghelia lui Ioan*, la Bareille, tome 14, p. 25-26.

să a acestui trup cu Cuvântul şi pnevmatizarea Lui de către Duhul Lui poate explica posibilitatea acestei prefaceri, dar *nu modul* cum se efectuează. Încercarea de a proiecta câteva raze în mister e condusă numai de intenţia de a nu-l lăsa cu totul opac, ci de a face mai evidentă profunzimea şi complexitatea lui.

b. **Prezenţa trupului şi sângelui Domnului în Euharistie şi prefacerea pâinii şi vinului.** Cuvântul lui Dumnezeu este Raţiunea în care îşi au originea şi modelul raţiunile tuturor lucrurilor. Prin întrupare, Raţiunea divină, făcându-Se Ipostasul trupului omenesc, atrage în cea mai profundă intimitate a Sa raţiunea trupului asumat, ca chip al unei raţiuni din sine. Oarecum El însuşi ca Raţiunea dumnezeiască a raţiunilor tuturor făpturilor devine şi raţiune a trupului asumat, fără să o desfiinţeze pe aceasta în sine, deci nici trupul. Dar raţiunea trupului Său scufundat în Raţiunea divină se uneşte acolo şi cu raţiunea pâinii şi a vinului, care întreţin trupul, sau sunt destinate să fie asimilate de acesta. Prefacerea raţiunilor pâinii şi vinului în raţiunea trupului şi sângelui, care se produce în planul vieţii pământeşti printr-un întreg proces de asimilare naturală, se produce în sânul Raţiunii divine, datorită intimităţii supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singură clipă. Astfel, pâinea şi vinul Euharistiei rămân fără o temelie a existenţei lor în raţiunile lor separate, rămân ca simple chipuri ale raţiunilor lor scufundate în raţiunea trupului Logosului întrupat. Dar în Raţiunea divină, raţiunea trupului asumat îşi regăseşte interpenetrarea deplină şi cu raţiunea oricărui alt trup omenesc. Atârnă numai de deschiderea fiecărui om ca să accepte această interpenetrare a raţiunii trupului Domnului cu raţiunea trupului său. Acela poate mânca trupul Domnului, ajungând în strânsă unire cu el în Cuvântul lui Dumnezeu în Care-şi are scufundată raţiunea sa. Pnevmatizarea trupului Domnului face transparentă şi copleşitoare prezenţa Ipostasului Cuvântului prin el, încât poate fi primit de cei ce

cred, în trupul lor, într-o supremă unire. Această prezență a trupului pnevmatizat și copleșit de transparența Cuvântului, și ca urmare înviat și nemuritor, dă și trupului nostru acest ferment al nemuririi, al transparenței Cuvântului prin el, al pnevmatizării. Depinde de noi ca să actualizăm sau să asimilăm real, prin contribuția noastră, spre puritate și virtute, aceste calități ale trupului nostru, care înaintează prin aceasta într-o nebănuită subțirime duhovnicească. Dar chiar dacă facem aceasta în modul cel mai deplin, trupul nostru tot rămâne supus legii generale a procesului de slăbire și descompunere prin moarte. Însă calitățile lui noi și spirituale trec și la sufletul nostru, care le va păstra până la învierea de obște, când,cu ajutorul lor va putea să refacă trupul omenesc în stare înviată, adică pnevmatizată, mai ales că atunci Cuvântul lui Dumnezeu, Rațiunea supremă, va aduna rațiunile sau temeliile de existență ale tuturor făpturilor în Sine, unindu-le intim cu Sine însuși.

Unirea intimă a pâinii cu trupul Domnului, ipostaziat în Cuvântul, preface pâinea în trupul Domnului, pentru că aceasta este rațiunea pâinii: să se prefacă în trup. Nu tot așa se întâmplă cu trupul Domnului prin unirea intimă a Lui cu el și nici cu trupul nostru prin unirea cu trupul Cuvântului. Trupul Domnului numai se îndumnezeiește și se pnevmatizează, căci rațiunea lui este să persiste chiar în unirea ipostatică cu Dumnezeu. Cu atât mai puțin se preface în altceva trupul nostru în unirea cu trupul asumat și pnevmatizat de Cuvântul, o dată ce și unul și altul rămân trup. Trupul nostru numai pornește și el pe drumul pnevmatizării și îndumnezeirii, ca și trupul Domnului. Căci rațiunea fiecărui trup este să rămână trupul unei persoane, fie a Persoanei Logosului, fie a unei persoane umane deosebite.

Dar de ce trebuie să se producă unirea trupului și sângelui Domnului cu trupul și cu sângele nostru prin chipul pâinii și vinului? Ca Taină trebuie să ni se facă sensibil actul împărtășirii de trupul nevăzut al lui Hristos prin ceva.

Iar pâinea și vinul sunt elementele fundamentale și cele mai susținătoare ale trupului și sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele. Ele reprezintă și trupul Domnului hrănit de ele, și trupul nostru. Pâinea și vinul sunt natura urcată la starea de aliment și băutură directă a trupului nostru. Prin legea firii din noi, trupul nostru preface în substanța sa aceste substanțe. Tot așa preface și Hristos aceste substanțe, în trupul Său. Dar prin Duhul Său El preface instantaneu pâinea Euharistiei în trupul Său, care e organ de manifestare a Ipostasului și a Duhului Său.

Însă faptul că trupul și sângele Domnului ni se fac prezente prin prefacerea pâinii și vinului, e de natură să aducă o nouă rază în adâncimea misterului prefacerii euharistice. Domnul nu preface în Euharistie pâinea și vinul pentru Sine, ci pentru a Se împărtăși oamenilor care cred, adică pentru că sunt oameni care cred și care doresc să se împărtășească de El sub chipul pâinii și vinului. Credința și dorința aceasta ei și-o manifestă prin rugăciunea liturgică ce culminează în invocarea Duhului Sfânt, făcută de preot în numele comunității liturgice și cu participarea ei, pentru prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului. Prin rugăciuni, prin mărturisirea credinței, prin epicleză, comunitatea s-a unit tot mai mult cu Hristos, nemaivorbind de prezența Domnului în ea prin împărtășirile anterioare, sau de faptul că ea însăși este trupul tainic al Domnului. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu atrăgând în intimitatea Sa rațiunea pâinii și vinului, sau copleșindu-le prin Duhul Său cel Sfânt, lucrează și din lăuntrul comunității cu care este într-un anumit grad unit. Comunitatea și pâinea oferită de ea sunt oarecum împreună unite cu Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat. În această ambianță de unire de mai înainte existentă – între Cuvântul întrupat, comunitate și pâine – se produce prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului, ca identificare completă a pâinii și vinului cu trupul și sângele Lui, pentru ca acest trup să se

unească sub chipul pâinii şi vinului în mod deplin şi cu trupul nostru.

Unii teologi catolici au vorbit de trei trupuri ale lui Hristos după prefacerea euharistică: trupul Lui personal, trupul Lui tainic sau comunitatea euharistică şi trupul euharistic. Dar alţi teologi catolici au observat, pe drept cuvânt, că în realitate nu e vorba decât de un singur trup, pentru că trupul tainic nu e decât o prelungire a trupului personal, iar trupul euharistic e însuşi trupul Cuvântului care Se oferă în continuarea comunităţii bisericeşti, ca prelungire a trupului Său tainic, care nu anulează distincţia dintre ea şi trupul personal al lui Hristos, din care se formează mereu trupul Său tainic[69].

Trupul euharistic nu e decât trupul personal al lui Hristos, pe cale de hrănire mai departe a trupului Său tainic, deschis acestei hrăniri şi doritor de ea. Trupul tainic, sau comunitatea euharistică, are pe de o parte ceva în plus faţă de trupul personal al Domnului, în alcătuirea lui intrând şi trupurile credincioşilor; pe de alta, mult mai puţina viaţă dumnezeiască actualizată, decât cea a trupului personal al Domnului, şi de aceea e capabilă şi dornică să se hrănească continuu din acel trup, iar Domnul îi dă mereu trupul Său sub forma trupului euharistic. Comunitatea se predă Domnului cu setea de a reduce ceea ce o deosebeşte de trupul Domnului şi de a se umple mai mult de El; iar Domnul Se predă ei, venind în întâmpinarea trebuinţei şi cererii ei, pentru a o umple mai mult de Sine. În sensul acesta, Hristos e pâinea cea cerească ce pururea se dăruieşte spre mâncare şi niciodată nu se sfârşeşte şi niciodată nu astâmpără definitiv trebuinţa de hrană a credincioşilor şi a comunităţii bisericeşti. Prefacerea pâinii pământeşti în pâine cerească şi împărtăşirea sa comunităţii este, astfel, un act al Domnului, dar provocat şi de trebuinţa simţită şi de cere-

69. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 86-87.

rea comunităţii euharistice. În prefacerea şi în împărtăşirea euharistică are loc un act de împlinire organică a ceea ce este deja în Biserică, dar şi o venire a Domnului ca surplus în sânul ei.

În iubirea dintre oameni, fiecare dă şi cere pururea. În iubirea euharistică, comunitatea numai cere şi Hristos numai Se dă. Dar şi cererea e din puterea a ceea ce are deja şi are importanţă în realizarea iubirii şi în primirea ei; în sensul acesta, are şi ea un rol pozitiv în producerea acestei noi veniri a lui Hristos, care pe de altă parte este în ea şi deci vine şi din ea. De aceea Euharistia nu poate avea loc decât în Biserică şi împărtăşirea de ea, la fel.

3. **Euharistia ca Jertfă şi ca Taină**

Dacă prin Taină Dumnezeu ne împărtăşeşte lucrarea Sa, ca har şi ca dar, iar prin jertfă noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre şi însăşi fiinţa noastră, în Euharistie se întâlnesc aceste două mişcări: de la noi la Dumnezeu şi de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex şi mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase simţiri, acte şi semnificaţii ce pornesc de la noi spre Dumnezeu şi de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o faţă umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii ce vin din noi, din natură şi de Sus, ca să-i dea direcţia spre cer, spre exterior şi spre interior.

Aspectul de Jertfă şi cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărţite. Chiar ca Jertfă ea este o Taină, căci dăruindu-ne lui Dumnezeu ne înălţăm şi ne împărtăşim de sfinţirea şi de binecuvântarea Lui[70]. Şi chiar Taina este o Jertfă, căci tru-

70. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 688 A: "Căci se spune că se sfinţeşte ceea ce se aduce lui Dumnezeu". Sau: "Jertfa sfinţeşte pe cel ce se atinge de ea. Căci de cele sfinte ne apropiem nu pentru altceva, ci pentru a ne împărtăşi de Sfântul Hristos prin jertfa negrăită, duhovnicească" (*ibid.*, cartea XII, col. 829 A). Sau: "Mâncând Pâinea din cer, adică pe Hristos, sau jertfa nesângeroasă, suntem binecuvântaţi" (*ibid.*, cartea XIII, col. 853).

pul Domnului care ni se dă este în stare de trup jertfit şi înviat şi ne imprimă starea de jertfă, prin care ne înălţăm şi înaintăm spre înviere.

De altfel, toate Tainele au nu numai caracter de Taină, ci şi de jertfă. Căci în toate Hristos Se dă pentru noi şi ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă şi nouă. În Botez El ne sădeşte o viaţă nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuţi, care sunt forme de autojertfire. Pocăinţa e harul iertării care se întâlneşte cu renunţarea noastră la plăcerile egoiste. Preoţia e consacrarea celui ce se hirotoneşte lui Dumnezeu şi puterea pentru o viaţă închinată Lui şi Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii şi dăruirii adevărate, îmbinată cu o înfrânare a egoismului.

Prin acestea toate, Tainele stau într-o legătură cu jertfa lui Hristos. În toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos. Nu din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, căci în acest caz puterea şi-ar da-o omul şi deci Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actuală de jertfă a Lui, care e o prelungire a predării Sale ca om Tatălui, predare pe care, aflându-Se El în trup capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă; dar după moartea trupească o menţine ca predare spirituală totală a umanităţii Sale Tatălui, pentru a fi umplută desăvârşit de dumnezeire, care o ţine ridicată la starea de înviere, înălţare şi pnevmatizare.

În Euharistie Hristos nu ne dă numai o iradiere a stării Sale de jertfă şi de înviere, ci însuşi trupul Său în această stare. De aceea Euharistia este culminarea tuturor celorlalte Taine. Credincioşii urcă spre ea, sau se pregătesc pentru primirea deplină a lui Hristos, la început prin Taina Botezului şi a Mirungerii, iar după aceea, dacă au făcut păcate, prin Taina Pocăinţei, sau în orice caz prin post şi printr-o deosebită ferire de gânduri şi de fapte necuvenite. Astfel, întăriţi de primirea lui Hristos în Euharistie, ei pot primi şi

puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vieții lor lui Dumnezeu și Bisericii, sau îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos față de semeni.

Protestantismul, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și să ia temelia tuturor Tainelor, al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a lui Hristos.

Catolicismul, considerând problema mântuirii rezolvată tot într-un mod juridic, a menținut Euharistia ca Jertfă și toate celelalte Taine pe baza tradiției Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistică în legătură cu starea de jertfă actuală a lui Hristos, ci recurge la tot felul de alte explicații neconvingătoare ale caracterului de jertfă al Euharistiei și nu mai vede strânsa legătură între împărtășirea credincioșilor de Hristos și starea Lui de jertfă; ci o vede numai ca unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie și de înviere. Deci separă caracterul de taină al Euharistiei de cel de jertfă, și, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de jertfă. Iar acest fapt stă în legătură cu eliminarea eforturilor ascetice din viața credincioșilor, afirmându-se numai importanța semnelor de putere, neobservând că *o putere lipsită de trăsătura ascetică devine o putere de caracter lumesc, neduhovnicesc.*

Dispoziția activă de jertfă echivalează cu mișcarea de convergență; dar nu numai între Fiul lui Dumnezeu devenit om și cei ce cred în El, ci și între toți aceștia. Căci voia lui Dumnezeu cu care se pun ei de acord, voiește ca ei să se afle în raportul de jertfă și de convergență și între ei.

Creștinismul afirmă credința că contradicția este expresia păcatului, iar jertfa, departe de a fi contrară mișcării, este mișcare de convergență spre înaintare. Mișcarea nu-și pierde astfel noima prin întoarcerea ei eternă în cerc, ci duce pe parteneri la o cunoaștere mereu mai aprofundată

a infinității ființei și dragostei treimice, ceea ce dă putința unei participări veșnic noi la această infinitate a persoanelor umane.

Tainele, întreținând în viața credincioșilor în Hristos puterea lor de a se jertfi fără sfârșit, susțin în ei prin aceasta mișcarea de convergență și de înaintare nesfârșită.

În Euharistie Hristos Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea spre Tatăl. Deci pentru aceasta Se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca o dată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine. "Așadar în Hristos câștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfințiți"[71]; sau: "Căci totdeauna și în mod sigur noi vom fi primiți în chip favorabil de Tatăl, dacă Hristos ne introduce ca Preot la El"[72].

Dar Hristos ne aduce ca jertfe nu ca pe niște obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem și noi pe noi înșine. Aceasta trebuie să o facem noi printr-o viață trăită pentru Dumnezeu și moartă patimilor care ne leagă de lume, sau ne închid în noi înșine: "Murind lumii prin mortificarea trupului, noi trăim pentru Dumnezeu prin viață evanghelică și, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul"[73].

Dar puterea pentru această viață de jertfă o luăm din starea de jertfă în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne

71. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, cartea XVII, P.G. 68, 1096 B.
72. *Ibidem*, cartea XVI, col. 1016 B.
73. *Ibidem*, col. 1013 D.

aducă, prin împreuna-noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între jertfa Lui şi jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, şi jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce, şi El în noi care ne aducem: "După ce S-a sculat din morţi Emanuel, noul rod al omenirii întru nestricăciune, S-a suit la cer, ca să Se arate acum pentru noi în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însuşi sub vederea Lui (căci este pururea împreună cu El şi nu e lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tatălui, mai vârtos pe noi cei ce eram în afara feţei şi sub mânia Lui din pricina neascultării în Adam"[74]. Sau: "Fumul ce se ridică din Miel dimineaţa şi spre seară e un tip al Celui ce dimpreună cu noi şi din mijlocul nostru Se înalţă spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine şi viaţa celor ce au crezut în El"[75].

Aceasta se datorează mai ales faptului că El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie să ne însuşim jertfa Lui cea pentru noi, ca şi El să-Şi însuşească jertfa noastră în mod actual, aducând-o ca jertfă a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, şi mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. "Căci în Hristos este aducerea noastră şi prin El ne apropiem noi cei întinaţi. Dar ne îndreptăm prin credinţă şi ne oferim Tatălui spre miros de bună mireasmă, nemaiavându-ne pe noi înşine, ci pe Hristos în noi, buna mireasmă duhovnicească"[76].

Pâinea adusă ca prescură lui Dumnezeu e ceea ce întreţine viaţa oamenilor, deci comunitatea anunţă prin gestul acesta că pune însăşi viaţa ei la dispoziţia lui Dumnezeu. Dar pâinea ca şi viaţa proprie o au oamenii ca dar de la Dumnezeu. În pâinea pe care o aduc lui Dumnezeu

74. *Ibidem*.
75. *Ibidem*, cartea XVII, col. 1113 B.
76. *Ibidem*, cartea XV, col. 973 B.

întorc deci acest dar, sau condiţia vieţii lor şi deci însăşi viaţa lor în devenire, lui Dumnezeu. Dar prin coborârea Duhului Sfânt pâinea oferită sau viaţa oferită ca dar e prefăcută în trupul lui Hristos, care dându-se credincioşilor, ca un dar superior, înalţă toată viaţa lor la o stare îndumnezeită. Dar, ca să prefacă pâinea oferită de comunitate în trupul Său, Hristos trebuie să o ia în Sine ca o jertfă a acesteia. Euharistia se constituie astfel ca un dialog şi ca o întâlnire de daruri între oameni şi Dumnezeu în Hristos, ca o culminare a acestui dialog şi întâlniri. Dialogul acesta se desfăşoară nu numai în viaţă, ci şi de-a lungul întregii Liturghii, înălţându-se până la treapta culminantă pe care o ia în Euharistie.

Nu există nici o separaţie individualistă între jertfa lui Hristos şi jertfa noastră. E o întâlnire deplină între Hristos şi noi, o comunicare intimă în dispoziţia de jertfă şi în starea de jertfă a Lui şi a noastră. Deci pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos şi ne încadrează în jertfa Lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi, ca jertfă a noastră adusă de El, sau face a Lui jertfa noastră. "Fiecare îşi oferă viaţa sa ca dar Dumnezeului atotstăpânitor"[77]. Dar ea e încadrată de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei.

Dar, precum nu există o separaţie individualistă între jertfa mea şi a lui Hristos, aşa nu există nici între jertfa mea şi a celorlalţi. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunităţii. Iar comunitatea bisericească s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rugăciunile ei, prin toate declaraţiile ei de predare lui Dumnezeu, declaraţii în care se exprimă simţirile ei: "Pe noi înşine şi unul pe altul, şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Ea se ridică spre unificarea cu Hristos prin rugăciunile de cerere a Duhului Sfânt peste viaţa ei şi, în momentul culminant, prin invocarea Duhului Sfânt, când preotul spune: "Trimite Duhul

77. *Ibidem*, cartea XVI, col. 1013 D.

Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte".

Duhul preface jertfa de pâine şi de vin a comunităţii, a vieţii ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tatălui, dar apoi îl dă spre mâncare şi băutură comunităţii, pentru ca ea să se umple şi mai mult de trupul Lui jertfit. În scopul acesta a prefăcut pâinea şi vinul în trupul şi sângele Său, aducându-Se Tatălui şi împărtăşindu-Se credincioşilor sub chipurile acestora.

Trupul Său personal jertfit se întâlneşte cu trupul Său tainic, jertfit în pâinea şi în vinul euharistic. Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunităţii, sau jertfa ei ca să o prezinte astfel în Sine, şi pe aceasta, Tatălui. Comunitatea, deşi prezentă ca jertfă în pâinea prefăcută în trupul Lui, nu se confundă totuşi cu trupul lui Hristos cel personal, ci rămâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezervă infinită de daruri. Comunitatea şi-ar pierde în cazul confundării în Hristos cel personal caracterul *comunităţii de persoane*, depersonalizându-se. Credincioşii păstrează totdeauna conştiinţa că prin Hristos se aduc şi ei înşişi, deşi se aduc prin puterea lui Hristos şi prin aceasta îi aduce şi Hristos. Îi aduce însă în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate.

Mai ales în momentul împărtăşirii, comunitatea, deşi strâns unită în El de mai înainte, primeşte numai trupul lui Hristos. Căci totdeauna Hristos rămâne distinct de ea ca Cel ce Se împărtăşeşte. Unitatea cu Hristos trece prin diferite gradaţii, dar totdeauna persoanele credincioşilor rămân distincte, ca partenere ale dialogului şi ca cele ce se împărtăşesc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împărtăşire, sau ca cele care se împărtăşesc în vreo anumită privinţă de ele însele. Iar aceasta se întâmplă şi cu comunitatea: oricât de unită ar fi cu Hristos, ea e totdeauna cea care se împărtăşeşte de Hristos, şi Hristos, Cel care Se dă spre împărtăşire. Niciodată comunitatea nu se împăr-

tăşeşte şi de ea însăşi. Caracterul personal distinct al credinciosului şi faptul că se împărtăşeşte numai de Hristos şi nu şi de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la Împărtăşanie: "Împărtăşeşte-se robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup şi sânge al Domnului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos".

Ca în toate Tainele, aşa şi în Euharistie, prin Taină se inaugurează o relaţie personală sau o treaptă nouă a relaţiei personale a lui Hristos cu fiecare persoană, deşi aceasta are loc în cadrul comunităţii, într-o legătură a fiecărei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se dăruiesc persoanelor, pentru că lor li se încredinţează răspunderea pentru actualizarea şi dezvoltarea lor, prin eforturile unei vieţi de jertfă, din puterea jertfei lui Hristos.

Dialectica asumării noastre ca jertfă în Hristos şi menţinerii noastre distincte se concretizează şi în faptul că, pe lângă prescura din care se ia agneţul, ca trupul viitor al lui Hristos, credincioşii aduc şi prescurile din care se iau părticelele care sunt aşezate în jurul agneţului, împreună cu ale Sfinţilor şi a Maicii Domnului. Practica miridelor nu e pomenită înainte de sec. XI. Se ştie dinainte de acel timp că se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, după proaducerea darurilor[78]. Aceasta înseamnă că jertfele credincioşilor se considerau şi atunci că sunt asumate de Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea depersonalizării jertfelor credincioşilor, s-a socotit necesar să se precizeze şi persistenţa lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se părticelele lor lângă agneţ.

În sensul acesta, Sfântul Chiril al Alexandriei ne vede pe de o parte incluşi ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirmă deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Hristos. El redă faptul dialectic că cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru alţii, pe de o parte converg între ei, pe de alta se dis-

78. Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine*, Bucureşti, 1943, p. 26.

ting, sau mor loruşi, numai unei existenţe individualiste, separate, şi nu de tot, nu unei vieţi de săvârşire a binelui, expresie a responsabilităţii personale. "Aşadar, şi noi în Hristos ne vom opri de la străduinţele pământeşti, împlinind sabatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de la faptele sfinţite, adică de la datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovniceşti şi daruri spirituale. Ci păşind pe urmele lui Hristos, după cum s-a scris (1 Pt. 2, 21), ne vom jertfi pe noi înşine"[79].

De aceea nu s-a adoptat ideea că aceste miride, reprezentând jertfirea vieţii personale a credincioşilor, s-ar preface şi ele în trupul lui Hristos. Desigur, cu atât mai puţin se putea admite ideea că ele se prefac în trupurile celor ce le aduc. Aceasta ar fi implicat ideea că credincioşii se împărtăşesc *şi cu ei înşişi sau cu alţii, lucru care a voit să se* evite prin introducerea miridelor. Astfel, s-a conciliat faptul că credincioşii se împărtăşesc de trupul lui Hristos, cu faptul că ei rămân chiar prin împărtăşire într-o existenţă distinctă de Hristos, mai bine zis, neconfundată cu a Lui. Dialectica unităţii credincioşilor în Hristos, dar fără împărtăşirea unora de alţii ca de trupul lui Hristos, ci numai de puterea lui Hristos ce iradiază din toţi, sau din unii mai mult, iar din alţii mai puţin, s-a concretizat pe de o parte prin prefacerea jertfei de pâine a comunităţii în trupul lui Hristos, pe de alta, prin aşezarea tuturor miridelor pentru credincioşi *în jurul agneţului*.

În comuniunea trupului tainic al Domnului intră şi sfinţii, şi mai ales Maica Domnului. Într-un fel, părticelele lor reprezintă predarea lor tainică lui Dumnezeu, după asemănarea lui Hristos; într-alt fel, închinarea tuturor biruinţelor lor duhovniceşti ca daruri aduse lui Hristos, în calitate de dovezi ale rodirii jertfei Lui în ei, ca pilde ale ei spre urmare

79. *Op. cit.*, cartea XVI, col. 1026.

de către cei vii[80]. Deşi uniţi la maximum cu Hristos, totuşi ei sunt şi prin miride reprezentaţi ca persoane distincte; şi tocmai de aceea nu se prefac nici ele în trupul lui Hristos, precum nu se prefac nici în trupurile lor; pentru că nu ne împărtăşim nici cu ei, ci ne bucurăm doar de iradierea puterii lui Hristos prin ei. De aceea ei sunt pomeniţi pentru a slăvi pe Hristos şi jertfa Lui, dar şi spre slăvirea lor. Sfântul Chiril al Alexandriei zice undeva în scrierea *Închinare în Duh şi Adevăr:* "Biruinţele sfinţilor sunt daruri ce trebuie închinate lui Hristos, Arhiereul tuturor, şi nu trebuie să rămână nearătate popoarelor"[81].

Dar e de remarcat că nu numai Hristos Se aduce pe Sine şi aduce şi comunitatea ca jertfă, ci şi comunitatea, aducându-se pe sine jertfă din puterea jertfei lui Hristos, Îl aduce pe Hristos. Prin aceasta se afirmă şi mai mult persistenţa comunităţii ca comunitate de persoane şi reciprocitatea dintre Hristos şi comunitate în aducerea jertfei. "Încă aducem Ţie această jertfă cuvântătoare şi fără de sânge şi cerem şi Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte!".

Aceasta arată că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu momentul prefacerii darurilor[82]. Dar arată şi că aducerea jertfei implică şi o anumită sfinţire a comunităţii prin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Taină. Credincioşii se aduc pe ei, oferind pâinea şi vinul amestecat cu

80. În sensul acesta se predau şi ei ca jertfe: "deci mintea sfinţilor e sfinţită, viaţa lor e sfântă, mai presus de plăcerea trupească, liberă de grijă lumească, frumoasă prin cugetul ei măsurat şi neîmprăştiată spre cele din lume. Pentru aceea se predau Lui spre miros de bună mireasmă" (Sfântul Chiril al Alexandriei, *op.cit,* cartea XVI, col. 1021 C).

81. *Ibidem,* cartea XVII, col. 1112 A, cartea XII, col. 736, 768.

82. Nicolae Cabasila afirmă aceasta în P.G. 150, col. 440 D. A se vedea studiul lui Ene Branişte: *Explicarea Liturghiei după Nicolae Cabasila,* Bucureşti, 1943, p. 87-96.

apă, care reprezintă însăşi substanţa vieţii lor. Intenţia de a se aduce pe ei înşişi în aceste daruri se arată şi prin rugăciunile cu care însoţesc această aducere, care exprimă mai clar însăşi dăruirea lor duhovnicească. Pentru că cel ce se roagă, se dăruieşte lui Dumnezeu.

Mai trebuie amintit că substanţele destinate să se prefacă în trupul credincioşilor sunt în acelaşi timp substanţele principale din care s-a constituit şi trupul lui Hristos: pâinea, vinul şi apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul şi sângele lui Hristos şi, pe calea aceasta, în trupul şi sângele credincioşilor. Unirea comunităţii cu Hristos în rugăciune sporeşte puterea duhovnicească prin care se săvârşeşte această prefacere. Căci totul se înduhovniceşte din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos.

Totuşi, întrucât sfinţirea deplină depinde de împărtăşirea de jertfă, se intercalează o distanţă între momentul prefacerii sau al realizării Euharistiei ca jertfă şi cel al împărtăşirii, sau al realizării ei ca Taină. Acest spaţiu e umplut de rugăciuni, pentru pregătirea credincioşilor în vederea împărtăşirii cu trupul şi cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertfă şi în aspectul de Taină e indicat de însuşi faptul că credincioşii se împărtăşesc sub chipul pâinii şi vinului, şi preotul declară la fiecare credincios că se împărtăşeşte de trupul şi de sângele Domnului, dar şi de frângerea trupului imediat înainte de împărtăşire şi de rostirea concomitentă a cuvântului: "Se sfărâmă şi Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfărâmă şi nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururea şi niciodată nu Se sfârşeşte, ci pe cei ce se împărtăşesc îi sfinţeşte". Chiar sfinţirea credincioşilor ce se împărtăşesc este un efect al împărtăşirii de jertfă, însemnând o şi mai deplină transpunere a credincioşilor în starea de jertfă din puterea jertfei lui Hristos. Propriu-zis, *de-abia prin actul împărtăşirii credincioşilor se încheie Euharistia ca jertfă şi ca Taină, căci abia acum se înfăptuieşte scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar şi pentru*

sfinţirea credincioşilor; abia acum se rosteşte numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele.

Frângerea trupului dinainte de împărtăşire duce la capăt o frângere începută la proscomidie, care reprezintă naşterea Domnului, şi arată că încă în ea era implicată destinaţia Lui pentru Cruce şi pentru împărtăşire. Această rânduire a Lui de la naştere ca să fie jertfit, Îl arată că nu e în stare de jertfă numai în timpul răstignirii, ci şi după Înviere şi Înălţare, ca să ne putem împărtăşi de El în stare de jertfă, pentru a ne însuşi şi noi această stare.

De aceea, credincioşii ortodocşi se apropie de trupul jertfit al Domnului după un anumit post, reprezentând dispoziţia lor spre jertfă. Din această învăţătură a Părinţilor bisericeşti despre starea de jertfă a lui Hristos după Înviere a rezultat şi ideea lui Nicolae Cabasila că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e trupul jertfit al Lui[83].

Neştiind de această stare de jertfă în continuare a lui Hristos, pentru că teoria juridică a satisfacţiei nu cuprinde acest aspect, teologii catolici au căutat soluţii artificiale şi neangajante pentru viaţa noastră la întrebarea despre esenţa şi momentul actului de jertfă în Euharistie; adică plasarea ei la proscomidie sau la împărtăşire, reducerea actului de jertfă la înfăţişarea trupului şi sângelui despărţite sub chipul pâinii şi vinului, distrugerea intenţionată prin prefacere, transpunerea lui Iisus în stare de mâncare etc.[84].

Dar Biserica afirmă şi o împărtăşire în viaţa viitoare, de Hristos cel jertfit şi înviat, pe care o anticipează împărtă-

83. M. Jugie numeşte această soluţie "subtilă şi ingenioasă" (la Ene Branişte, *op. cit.*, p. 92). De fapt ea nu e o soluţie personală, ci învăţătura de totdeauna a Bisericii despre starea de jertfă a lui Hristos după înviere, pentru ca jertfa Lui să fie mereu putere de jertfă pentru noi.

84. H. Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. rom., Sibiu, 1930, p. 397-398.

şirea în timpul de acum cu acelaşi Hristos. În această împărtăşire eternă se încheie *iconomia mântuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos.* Euharistia în viaţa de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeieşti, acea unire desăvârşită între creaţie şi Hristos, în care "Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28).

4. Preotul ca săvârşitor al Euharistiei

Săvârşitorul văzut al Euharistiei este preotul sau episcopul ca organ al lui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii. Credincioşii trăiesc în aceasta faptul că Hristos care Se aduce pentru ei este deosebit de ei; şi ca atare Se foloseşte de o persoană deosebită de ei şi rânduită de El însuşi printr-o sfinţire specială, ca organ al săvârşirii văzute a Tainelor. Preotul e sfinţit printr-o sfinţire specială, cum şi Hristos însuşi a fost sfinţit, ca om, de Tatăl prin Duhul, pentru aducerea Sa ca jertfă.

Aceasta leagă Euharistia de Biserică. Fiindcă episcopul sau preotul sunt sfinţiţi de Dumnezeu în Biserică şi pentru Biserică, având să săvârşească Tainele în ea şi pentru ea. Căci Hristos care e în cer e acelaşi care e şi în Biserică, ea fiind trupul Lui tainic; nu e alt Hristos cel din cer, decât cel din Biserică. Iar în spatele preotului stă Biserica. El înalţă rugăciunile ei, comunitatea îl acompaniază, el aduce jertfa lui Hristos, ca jertfă pentru Biserică şi într-alt sens ca jertfă a Bisericii. Episcopul şi preotul nu au luat de la ei această calitate şi deci nu aduc de la ei înşişi pe Hristos ca jertfă, ci Hristos trebuie să indice şi să sfinţească în acest scop o persoană deosebită. Dar aceasta o face în Biserică. Aceasta mai ales că Hristos Se aduce jertfă nu pentru unul singur, ci pentru toţi, pentru întreaga comunitate, sau pentru Biserica locală[85]. De aceea nu se poate face cineva de la sine

85. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, cartea X, col. 673. "Emanuel a fost hirotonit, de Dumnezeu şi Tatăl, Legiuitor şi Arhiereu peste noi (Evr. 9, 14), aducându-Se pe Sine însuşi jertfă pentru noi". Dar şi Aaron, ca chip mai apropiat al nostru, a fost hirotonit de Sus (col. 672).

aducător al jertfei lui Hristos pentru toată comunitatea. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că aşa precum în Legea veche numai în Ierusalim se putea jertfi mielul pascal, aşa în Legea Noului Testament numai în Biserică, prin preotul legiuit, se poate aduce Hristos ca jertfă. "Căci singurul loc cuvenit tainei lui Hristos este sfânta cetate, adică Biserica, în care este preotul legiuit şi prin mâini sfinţite se săvârşesc cele sfinte... Aşadar ereticii care strâmbă cele drepte dispreţuiesc legea cu privire la aceasta, căci jertfesc Mielul nu în sfânta cetate, nici prin mâinile celor aleşi prin Duhul pentru sfânta slujbă, ci, cum spune Sfântul Pavel, răpindu-şi loruşi cinstea şi aducând jertfă în tot locul"[86].

În afară de aceasta, credincioşii trebuie să trăiască faptul că nici jertfele lor personale, reprezentând viaţa lor ca jertfă, nu le prezintă Tatălui ei înşişi, ci prin Hristos, iar aceasta se arată în faptul că El rânduieşte persoana umană prin care săvârşeşte vizibil actul primirii jertfelor şi rugăciunilor lor pentru a le prezenta Tatălui. Altfel, raportul lui Hristos cu credincioşii se subtilizează într-o simţire subiectivă în care e foarte greu de distins realitatea Lui obiectivă, adică într-o iluzie.

Preotul dă fermitate simţirii sale şi a credincioşilor că prin el lucrează Hristos, prin importanţa ce o are în slujba lui rugăciunea Bisericii pentru comunitate şi pentru credincioşi. Importanţa lui e implicată în smerenia lui, manifestată în rugăciunea autorizată de Hristos şi de Biserică. În aceasta se simte prezenţa lui Hristos. Prin rugăciunea Bisericii el se supune lui Hristos, aşteptând totul de la El, dar se şi uneşte cu El. Şi nu se supune şi nu se uneşte ca persoană particulară, ci ca reprezentant al comunităţii şi al credincioşilor, căci el se roagă pentru comunitate şi pentru credincioşi şi în el şi cu el se roagă comunitatea şi credincioşii. El însuşi îşi face inima largă în rugăciune, încât simte

86. *Op.cit.*, cartea XVII, col. 1085.

cum cuprinde comunitatea şi pe credincioşi, rugându-se în rugăciunea lui. De aceea în chemarea Duhului Sfânt peste daruri e şi comunitatea în el, o comunitate ce se oferă prin rugăciune şi prin darurile euharistice lui Dumnezeu. E necesară de aceea unitatea comunităţii în credinţa cea dreaptă şi în rugăciunea ce rezultă din ea, deci şi unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimată şi susţinută de rugăciunea şi credinţa preotului că Duhul Sfânt efectuează prefacerea darurilor o dată cu sfinţirea comunităţii[87]. De aceea Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice şi împărtăşirea cu cei de alte credinţe.

Eliminarea epiclezei în liturghia catolică stă în legătură cu diminuarea importanţei rugăciunii preotului şi a comunităţii în prefacerea euharistică. Iar odată cu aceasta, şi cu diminuarea rolului Duhului Sfânt. Căci Duhul lucrează prin rugăciune. Prefacerea a devenit urmarea automată a cuvintelor de instituire a Tainei de către Hristos la Cina cea de Taină, deci a unor cuvinte rostite în trecut. Prin epicleză iese în relief importanţa rugăciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a simţirii smerite a lucrării Duhului lui Hristos care lucrează prin el şi ca mijloc de trăire vibrantă a rugăciunii comunităţii, unită în el şi cu el, în rugăciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde inşii se roagă separat, sau caută o unitate a rugăciunii lor în vaga simţire mo-

87. N. Nissiotis, "Eucharistic Worship and Intercommunion", în rev. *Oikumene*, nr.6, dec. 1962, publicată de departamentul "Jeunesse" al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. "Trebuie văzută plenitudinea liniilor verticale şi orizontale ale prezenţei trupului lui Hristos, reprezentând integralitatea tainei Bisericii, care este trupul lui Hristos şi se uneşte cu El în jertfa euharistică. Nu e aici un act izolat, nu sunt numai elemente obiective, nu e un moment magic al prefacerii materiei". Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Nestle, 1959, p. 251: "Greşeala doctrinei e de a se ocupa cu obiectul, şi nu cu subiectul, cu pâinea, şi nu cu omul". Desigur însă că e necesar să accentuăm că nu trebuie văzută unirea omului cu Hristos în afara materiei, căci trupul e legat indisolubil de materie. Şi, la fel Hristos, prin întrupare.

mentană, iar prefacerea nu e legată de rugăciunea comunității unite în Hristos, care își trăiește această unitate a rugăciunii într-o persoană reprezentativă și văzută ca centru obiectiv de convergență a ei. Așa e cazul în protestantism. Ea se slăbește și acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace străine de rugăciune pentru menținerea unității Bisericii în Hristos, aceasta fiind concepută mai mult ca unitate impersonală și antipersonală, dezlegată de Hristos, cum e cazul în catolicism, unde de asemenea prefacerea nu e legată de această unitate a Bisericii, prin rugăciune, cu Hristos.

În Biserica Ortodoxă, toate Tainele se săvârșesc prin Duhul Sfânt, invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciune a Bisericii și ca expresie a conștiinței smerite că totul vine de la Dumnezeu prin rugăciunea Bisericii, că deci rugăciunea lui e rugăciunea Bisericii și a fiecărui credincios, făcută din puterea Duhului prezent în Biserică și venind în Biserică. În conștiința acestei smerenii preotul sau episcopul constată că Taina se săvârșește, în urma acestei rugăciuni, de Duhul lui Hristos și nu declară că el o efectuează. El spune: "Botează-se", nu "Eu te botez" etc. Totuși această smerenie nu înseamnă anularea persoanei lui, căci fără persoană nu e rugăciune și fără o persoană în care se concentrează rugăciunea tuturor nu se realizează concret unitatea comunității.

În catolicism se trece de la afirmarea rolului individualist al preotului, lucrător mai mult prin declarații decât prin rugăciuni, la socotința că rolul lui în Taine nu e indispensabil, văzându-se unitatea eficientă a Bisericii într-o persoană depărtată. Și în legătură cu aceasta nu se pune accent nici pe relația personală a primitorului Tainei cu preotul săvârșitor ca organ văzut al lui Hristos[88]. Astfel Botezul

88. Se pune însă mare accent pe această relație în pastorație. Dar o pastorație ale cărei legături cu Tainele prin rugăciune nu se cultivă, nu riscă să devină un mijloc de manevrare lumească a credincioșilor?

poate fi săvârşit nu numai la necesitate fără preot, cum e şi în Biserica Ortodoxă, ci chiar în afara Bisericii. Confirmarea e săvârşită de episcop. Taina Nunţii o săvârşesc cei ce se căsătoresc, preotul fiind doar martor. Hirotonia o săvârşeşte episcopul. În Mărturisire penitentul trăieşte o relaţie cu legea divină şi bisericească abstractă, nu cu faţa preotului reprezentând faţa personală iubitoare a lui Hristos. Maslul, ca extremă ungere a muribundului, nu mai are în acesta un partener conştient al relaţiei cu preotul. Rămâne singură Euharistia, în care rolul preotului îşi păstrează necesitatea, dar fără epicleză ca rugăciune care accentuează calitatea lui de persoană ca centru al rugăciunii comunităţii, transsubstanţierea făcându-se oarecum de la sine, prin repetarea cuvintelor de instituire ale Mântuitorului.

Astfel scăzând rolul preotului ca persoană, scade şi importanţa relaţiei şi a angajării personale a primitorului cu preotul; acesta nu mai e numit pe nume. Preotul declară numai: "*eu te botez*", "*eu te absolv*", "trupul lui Hristos". Aceste cuvinte se pot referi la oricare ins dintr-o masă uniformă şi indistinctă. Exerciţiul unei puteri asupra unei Biserici a cărei unitate e concepută ca aceea a unei mase, nu ca o unitate a persoanelor ce se întâlnesc prin rugăciune, stă în legătură cu acest fel de a administra Tainele unor inşi neindicaţi pe nume. Puterea jurisdicţională a papei, nelegată de o Taină specială în originea şi practicarea ei, chiar când vrea să se considere "primat de slujire", nu e primat de rugăciune, pentru că în acest caz n-ar putea fi primat de jurisdicţie.

Alt fel de primat nu poate exista. Căci episcopii şi preoţii care sunt slujitori în rugăciune nu reduc pe cei pentru care se roagă la o unitate de masă. Ba, mai mult, ei înşişi se roagă unii pentru alţii.

Protestanţii neagă preoţia slujitoare specială, pentru că ei nu consideră prezentarea în continuare a lui Hristos ca jertfă în faţa Tatălui pentru credincioşi şi trebuinţa acesto-

ra ca ei să aducă jertfa lor, pe care Hristos să o primească, unind-o cu jertfa Sa. Ei contestă necesitatea continuării jertfei lui Hristos și necesitatea jertfei credincioșilor, socotind că mântuirea a fost obținută prin jertfa adusă de Hristos pe Golgota, care e echivalentul substitutiv juridic al păcatelor omenirii odată pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesară o actualizare a acestei jertfe, pentru ca cei ce vor să se mântuiască, să se unească cu Hristos cel ce continuă să fie în stare de jertfă, nemaitrăindu-și lui ca om, ci lui Dumnezeu.

Negarea preoției slujitoare are ca bază concepția despre o mântuire realizată în mod exterior într-un moment trecut al istoriei, acceptându-se credința ca act pur subiectiv al celor ce vor să-și însușească această mântuire, fără o angajare în curentul lucrării mântuitoare a lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare.

Numai accepțiunea mântuirii ca dependentă de lucrarea obiectivă mântuitoare a lui Hristos, în continuare, face necesar și pe preot ca organ văzut, prin care Hristos săvârșește în continuare această lucrare, în care este antrenat și credinciosul cu toată ființa lui văzută și nevăzută, sau Căruia el trebuie să I se deschidă și subiectiv. Și numai această accepțiune nu duce la un primat de jurisdicție. Mântuirea noastră depinde de continuarea lucrării de Sus a lui Dumnezeu, nu de simpla noastră decizie subiectivă de a accepta că Hristos ne-a mântuit pe Golgota, nici de o atribuire a meritelor lui Hristos pe seama noastră, fără rugăciune. Faptul acesta trebuie concretizat în lucrarea obiectivă vizibilă a preotului, prin care lucrarea lui Hristos ne atrage și pe noi în ea.

În privința aceasta Legea Noului Testament împlinește pe cea a Vechiului Testament. Căci așa cum acolo erau necesare jertfe obiective prin preoți, aici trebuie să se aducă jertfa obiectivă a lui Hristos prin preotul ca organ văzut al Lui. Deosebirea e numai că jertfele obiective aduse în Ve-

chiul Testament nu erau suficiente pentru a aduce harul mântuitor, adică nu dădeau putere credincioşilor să se jertfească împreună cu Hristos cel aflat în continuare în stare de jertfă, pentru că nici nu Se arătase Hristos. Numai în Noul Testament jertfa obiectivă a lui Hristos, adusă în continuare şi extinsă în noi, are puterea transformării noastre, a celor ce credem. Prin preoţia de atunci nu lucra Hristos, prin cea de acum lucrează Hristos asupra celor ce cred.

Sfântul Chiril al Alexandriei vede preoţia Noului Testament preînchipuită de cea a Vechiului Testament. Amintind de datoria preoţilor din Vechiul Testament "de a păzi preoţia lor şi toate cele de la jertfelnic şi cele din lăuntrul catapetesmei" (Num. 3, 6-10), Sfântul Chiril zice: "Iar dacă ar vrea cineva să cerceteze şi rânduiala Bisericii, s-ar minuna pe drept cuvânt de preînchipuirea din lege. Căci episcopilor, ca unora ce au primit conducerea, şi celor cu un grad mai mic, adică preoţilor, li s-a încredinţat jertfelnicul şi cele din lăuntrul catapetesmei"[89].

Departe de a slăbi conştiinţa credinciosului că se află în faţa lui Dumnezeu, prezenţa preotului cu lucrarea lui obiectivă dă fermitate acestei conştiinţe, prin faptul că face simţit pe Dumnezeu ca for obiectiv real în faţa omului, for neclătinat de instabilitatea simţirilor subiective, despre care cel ce le are nu ştie dacă au sau nu un conţinut corespunzător obiectiv şi deci un temei obiectiv. Dar această prezenţă nemijlocită a lui Hristos cu jertfa Lui în faţa credincioşilor şi în ei, e slăbită pe de altă parte de un primat de jurisdicţie în Biserică.

D
Taina Mărturisirii

Taina Euharistiei urmează, la începutul vieţii în Hristos, după Taina Botezului şi cea a Mirungerii, desăvârşind uni-

89. *Op. cit.*, cartea XIII, col. 847.

rea cu Hristos a celor intraţi în Biserică. În cursul vieţii creştine ulterioare, ea urmează însă de obicei după Taina Mărturisirii, întrucât întăreşte din nou unirea cu Hristos a celui ce prin păcate a pus o distanţă sau o contradicţie între sine şi Hristos. Prin mărturisire iese din această despărţire. Pentru cei ce n-ar săvârşi nici un păcat după Botez, sau ar dezvolta atât cât se poate puterile date lor la Botez, Euharistia ar putea fi împărtăşită fără Taina Mărturisirii, cu scopul unic de a uni pe aceia tot mai mult cu Hristos, sau de a alimenta continuu viaţa lor din Hristos. Dar întrucât nu există om care să nu greşească, sau să dezvolte deplin puterile ce i s-au dat prin Botez, prin cea a Mirungerii şi prin Euharistie la început, Euharistia se împărtăşeşte după mărturisirea greşelilor sau datoriilor neîmplinite şi după iertarea lor în Taina Pocăinţei.

Taina Mărturisirii, sau a Pocăinţei, constă în iertarea păcatelor, celor ce le mărturisesc şi se căiesc pentru ele, de către episcop sau preot - în mod văzut, şi de către Hristos - în mod nevăzut.

1. Instituirea Tainei şi practicarea ei de la începutul Bisericii

Taina aceasta a fost instituită de Hristos prin faptul că El însuşi a săvârşit-o, acordând cel dintâi iertarea păcatelor unor persoane şi prin faptul că a dat puterea iertării păcatelor şi ucenicilor Săi şi urmaşilor acestora.

De fapt, cel dintâi care a săvârşit această Taină este Hristos, prin iertarea păcatelor acordată numeroaselor persoane care mărturiseau credinţa în El, cerând ajutorul Lui şi prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor şi acceptând îndemnul Lui de a nu mai păcătui. În cele mai multe cazuri Hristos a împărtăşit harul vindecării şi implicit al curăţirii de păcate prin mâna Sa, sau printr-o materie atinsă de mâna Sa şi pusă în contact cu cel bolnav, sau printr-o putere ce iradia din trupul Său, sau pur şi simplu prin apro-

pierea celui bolnav de El şi prin cuvântul Lui plin de puterea Lui dumnezeiască, deci printr-o relaţie personală directă cu cel bolnav (Mt. 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 3 etc.).

În preajma înălţării la cer, dat fiind că nu va mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil, dă putere ucenicilor Săi ca să acorde această iertare. Această putere le-o dă, comunicându-le Duhul Său cel Sfânt. Puterea aceasta este propriu-zis puterea Lui însuşi, lucrând în ei. De aceea, iertarea acordată de ucenicii Lui şi de urmaşii acestora este acordată de Hristos însuşi, adică este o iertare acordată în cer. "Şi grăind acestea, a suflat şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele, iertate vor fi; şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi" (In 20, 22-23). E o putere pe care le-a făgăduit-o Iisus ucenicilor de mai înainte, pregătindu-i pentru acest dar: "Adevăr grăiesc vouă: oricâte veţi lega pe pământ, vor fi legate şi în cer şi oricâte veţi dezlega pe pământ, vor fi dezlegate şi în cer" (Mt. 18, 18). În sensul că Cel ce iartă prin preoţi este Hristos însuşi, trebuie să înţelegem cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: "Câte le fac preoţii jos le întăreşte Hristos sus şi judecata robilor o confirmă Stăpânul". Căci spune Sfântul Ioan Gură de Aur: "Ei au fost ridicaţi la această putere, întrucât s-au mutat mai înainte în cer şi au depăşit firea omenească şi s-au eliberat de patimile noastre"[90]. Adică preoţii înşişi "s-au mutat la cer", unindu-şi judecata lor cu judecata lui Hristos, într-o totală libertate de patimi şi de necăutare la faţa omenească, sau lăsând judecata lui Hristos să se exprime prin ei.

Putinţa manifestării puterii Sale prin alte persoane a arătat-o Iisus cât a fost încă pe pământ, vindecând persoane de la distanţă, prin persoane care au stat în relaţie nemijlocită cu El (Mt. 15, 28). Dar puterea specială şi permanentă de a ierta păcatele o dă Hristos ucenicilor Săi şi urmaşilor lor, nu tuturor celor ce au ajuns în legătură cu El;

90. *Despre preoţie*, III, P.G. 48, col. 645.

şi o dă printr-un act verificabil obiectiv, ca să se vadă că nu se fac stăpâni pe puterea lui Hristos prin voinţa lor.

Numai persoanele alese de Hristos într-un mod obiectiv verificabil, cum au fost aleşi şi Apostolii, pot avea şi pot exercita puterea lui Hristos cu seriozitate şi pot fi luaţi în serios de ceilalţi în exercitarea ei, având atât cei aleşi, cât şi ceilalţi în acest fapt garanţia obiectivă că ei au fost aleşi de Hristos. Garanţia aceasta o au în faptul că cei aleşi au fost arătaţi ca atare de către Duhul Sfânt printr-un act de consacrare săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică, prin invocarea Acestuia de către un episcop ca altă persoană consacrată în ea, până la Apostoli. Numai aşa se poate verifica obiectiv că o persoană omenească nu şi-a luat de la sine puterea lui Hristos de a ierta păcatele. Numai aşa se pot evita contestările unor persoane alese de Hristos, în mod verificabil, de a putea exercita această putere; numai aşa se poate evita pretenţia neverificabilă a unora că au primit puterea de la Hristos. Căci altfel ar putea pretinde toţi credincioşii că sunt investiţi cu puterea iertării. Dar în acest caz, iertarea reciprocă ar putea cădea într-un exerciţiu de complezenţă. Cum s-ar putea trage o frontieră între credincioşii care iau în serios exercitarea acestui act, şi cei ce nu-l iau în serios, sau fac din el un temei de complezenţă sau de resentiment?

În raportul cu Hristos şi cu Biserica, persoanele alese în mod obiectiv pentru exercitarea acestei puteri, pe de o parte, primesc această putere de la Hristos, pe de alta, o primesc printr-un act săvârşit în Biserică şi garantat de Biserică, adică de către o altă persoană aleasă printr-un act săvârşit în Biserică, printr-o rugăciune şi rânduială a Bisericii, o persoană garantată deci de comunitatea bisericească în comuniune cu toate celelalte comunităţi bisericeşti. Alegerea unei astfel de persoane e deci un act al Duhului Sfânt, dar şi al Bisericii; sau al Duhului Sfânt lucrător printr-un act vizibil săvârşit în Biserică, sau de Biserică. Actele săvârşite

de persoana consacrată în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos, prin faptul că au girul Bisericii. *Biserica în calitate de trup al lui Hristos, plină de Hristos, e mediul vizibil în care și prin care Hristos alege unele persoane pe care le investește cu puterea Sa, ca să exercite El însuși prin ele această putere.*

Taina iertării păcatelor de către episcopii și preoții Bisericii a fost practicată de la începutul Bisericii. Cazul lui Anania și al Safirei dovedește, prin abatere, regula mărturisirii greșelilor, în fața Apostolilor (Fapte 5,3). E drept că în epistolele lui Iacob se dă sfatul: "Mărturisiți-vă unul altuia păcatele și rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea dreptului în lucrarea ei" (Iac. 5, 16). Dar în acest text, precum se vede, nu se spune că prin această mărturisire reciprocă credincioșii se eliberează de păcate. Pentru aceasta, trebuie o iertare de la Dumnezeu, și aceasta o pot da numai episcopul sau preotul ca aleși și trimiși de Dumnezeu. Credincioșii își vindecă numai, prin mărturisirea reciprocă și prin rugăciunile ce le fac unii pentru alții, slăbiciunile care-i duc la păcatele ce și le-au arătat. Pe lângă aceea, în Biserică se practică și o iertare a credincioșilor între ei pentru sporirea lor duhovnicească. Dar ea e numai o condiție, ca Dumnezeu să dea ultima iertare (*Tatăl nostru, Parabola celor doi datornici,* Mt. 5, 23-25).

Dezlegarea păcatelor a arătat-o Sfântul Iacob prin versetul imediat anterior ca producându-se prin rugăciunea preoților.

Despre practicarea acestei Taine încă de la începutul Bisericii în toate cele trei componente ale ei (mărturisirea păcatelor în fața preoților, căința pentru ele și iertarea acordată de preot) există numeroase mărturii[91].

91. A se vedea un număr mai mare de astfel de mărturii la Pr. D. Stăniloae, "Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii", în rev. *Biserica Ortodoxă Română,* 1955, nr. 3-4, p. 218-251.

Referitor la mărturisirea păcatelor, *Epistola lui Varnava* spune creştinului: "Să-ţi mărturiseşti păcatele tale" (Cap. 19). La fel îi spune Clement Romanul: "E mai bine să-ţi mărturiseşti păcatele decât să-ţi împietreşti inima", făcând menţiune şi de rolul preotului în primirea mărturisirii şi în impunerea penitenţei ce îi urma (prima epistolă către Corinteni, cap. 5 şi 15). Prin adresarea către persoana a doua la singular, aceşti ucenici ai Apostolilor arată că vorbesc despre o mărturisire individuală a păcătoşilor, nu de una în masă. Despre mărturisirea păcatelor, în perioada imediat următoare Apostolilor, vorbesc şi Ignatie Teoforul[92] şi Sfântul Irineu[93].

În sec. III, Tertulian aseamănă mărturisirea păcatelor cu arătarea rănilor în faţa medicilor[94]. Cei ce nu le descoperă din ruşine, mor roşi de ele[95]. "Eu nu dau loc ruşinii, deoarece câştig mai mult din lipsa ei"[96].

Pe larg s-a ocupat de mărturisirea păcatelor înaintea preotului, de pocăinţa pentru ele şi de iertarea lor prin preot, Sfântul Ciprian. El vede în preot de asemenea un medic sufletesc şi accentuează mult trebuinţa mărturisirii păcatelor în faţa episcopului sau a preotului şi a curăţirii de ele înainte de Sfânta Împărtăşanie. El spune despre cei ce, în faţa unui pericol de moarte, trebuie să se curăţească de păcate imediat: "De sunt prinşi de vreo strâmtorare sau primejdie de boală, să nu aştepte prezenţa noastră (ca episcop, *n.n.*), ci pot să facă mărturisirea păcatelor lor la orice preot... ca, punându-şi mâinile spre penitenţă, să vină la Domnul cu pace"[97]. Sfântul Părinte cere o mărturisire individuală a păcatelor, ca preoţii să-şi poată face o judecată dreaptă despre starea celor ce se mărturisesc şi despre pe-

92. *Ep. către Filadelfieni,* cap. 8, 2.
93. *Adversus haereses,* I, 6, 3; I, 13, 7.
94. *Liber de paenitentia,* cap. 9, P.L. I, col. 1354.
95. *Op. cit.,* cap. 10, col. 1555: "Cum erubescentia sua pereunt".
96. *Ibidem.*
97. *Ep. 18,* ed. Hartel, p. 523.

nitenţa ce trebuie să le-o impună[98]. El îndeamnă pe cei ce voiesc să obţină iertarea de la preot ca, în loc să o obţină cu sila, sau cu vorbe perfide, să-şi deschidă inimile, ca "piepturile lor acoperite de tenebrele păcatelor să cunoască lumina penitenţei"[99].

Origen consideră şi el mărturisirea păcatelor la preot ca o arătare a rănilor sufleteşti la medici, pentru vindecarea lor prin penitenţa ce li se recomandă. "Căci Acela a fost căpetenia medicilor, Care putea vindeca orice boală şi orice neputinţă; iar ucenicii Lui, Petru şi Pavel, dar şi proorocii, sunt şi ei medici, ca şi toţi care, după apostoli, au fost puşi în Biserică şi cărora le-a fost încredinţată disciplina vindecării rănilor, pe care i-a voit Dumnezeu să fie doctorii sufletelor în Biserica Sa"[100]. Existenţa mărturisirii individuale înaintea episcopului (deci şi a preotului) şi dezlegarea de către episcop este certificată în sec. III şi de *Didascalia Apostolilor*, care constituie textul de bază al cărţii I şi II din *Constituţiile apostolice*, alcătuite mai târziu. Didascalia spune episcopului: "Să nu dai pentru fiecare păcat aceeaşi sentinţă, ci pentru fiecare una proprie, judecând cu multă chibzuială fiecare greşeală, pe cele mici şi pe cele mari, şi într-un fel pe cea cu lucrul, într-altul pe cea cu cuvântul, în mod deosebit pe cea cu intenţia, sau calomnia, sau bănuiala. Şi unora le vei impune ajutorarea săracilor, altora posturi, iar pe alţii îi vei despărţi (ἀφορίσεις) pe măsura păcatului lor"[101]. Despărţirea aceasta însemna oprirea de la Sfânta Împărtăşanie, de la comuniunea cu Hristos şi deci şi de la comuniunea cu ceilalţi (excomunicare).

97. *Ep. 18*, ed. Hartel, p. 523.
98. *Ep. 59*, 17, ed. cit., p. 687; *Ep. 53*, ed. cit., p. 649.
99. *Ep. 59*, 18, ed. cit., p. 687.
100. *Selecta in Psalmos, hom. I in Ps.* 37, P.G. 12, col. 1386. În col. 1542: "Omnes episcopi atque omnes presbyteri vel diaconi erudiunt nos et erudientes adhibent correptiones et verbis austeribus increpant".
101. *Constit. apost.*, cartea II, cap. 48, P.G. I, col. 709.

2. Elementele constitutive sau fazele Tainei

Elementele constitutive ale Tainei sunt: *mărturisirea păcatelor, căința* pentru ele și *dezlegarea preoțească.* Dar mărturisirea păcatelor nu se poate privi ca un act al penitentului despărțit de preot, iar căința lui trebuie să se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. Astfel că rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare de la sfârșit, ci se exercită în toată desfășurarea Tainei.

a. **Mărturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală.** Se poate spune că Taina aceasta este o Taină a comunicării intime și sincere între penitent și preot, sau chiar o Taină a comuniunii între ei. În ea preotul pătrunde în sufletul penitentului, care i se deschide de bunăvoie; nu rămâne la un contact trecător și superficial. Atât contribuția penitentului, cât și a preotului este cu mult mai mare în această Taină. În celelalte Taine harul lucrează pe planul obiectiv, ontic, la rădăcina ființei, în mod adeseori nesimțit. Aici lucrează prin angajarea mai amănunțită și mai vibrantă a penitentului, prin mărturisire și căință, apoi a preotului în aprecierea mijloacelor recomandate penitentului pentru vindecarea sufletească a celui îmbolnăvit de pe urma unor păcate grele și apoi iarăși prin contribuția penitentului în împlinirea lor. Aceasta se explică din faptul că dacă prin Taina Botezului și cea a Mirungerii i s-au iertat primitorului păcatele prin simpla mărturisire a credinței și angajare la păzirea ei și a poruncilor lui Hristos, Taina Pocăinței se săvârșește cu un om care a dovedit că nu a conlucrat cu harul Botezului, ceea ce îl face mai vinovat și dă dovadă că în el s-a produs o boală, sau o slăbiciune, care-l poate duce și după această Taină la noi căderi. Deci el trebuie să explice din ce motive a căzut și care sunt slăbiciunile lui, pentru a fi vindecat. Apoi trebuie să arate prin căință și prin făgăduința de a nu mai păcătui o angajare cu mult mai hotărâtă în a combate slăbiciunile care au dat dovadă că pot birui cu ușurință firea lui. Rostul acestei Taine arată că pentru recidiviștii în

aceleaşi păcate grele, mijloacele de remediere a slăbiciunilor trebuie aplicate cu şi mai multă stricteţe. Altfel Taina nu are ca efect remedierea durabilă a omului şi nu-l face iarăşi un om cu adevărat nou.

De aceea în această Taină penitentul nu face numai o mărturisire generală de credinţă şi nu îşi ia numai un angajament general pentru o viaţă nouă în Hristos, ci şi destăinuie intimităţile sufletului său în ceea ce au ele neputincios să reziste cu fermitate păcatelor; destăinuie slăbiciunile care l-au dus la păcate şi care s-au dezvoltat de pe urma păcatelor. Iar preotului i se cere să cunoască aceste slăbiciuni care stau la baza păcatelor cunoscute de oameni şi ale celor necunoscute, o dată cu aceste păcate. Penitentul manifestă prin aceasta o încredere în preot ca în nici un alt om şi aşteaptă de la el sfat, ajutor şi dezlegare. De aceea preotul trebuie să urmărească cu atenţie mărturisirea, să pătrundă real în sufletul celui ce şi-l deschide, ca să poată da un sfat şi un ajutor potrivit cu slăbiciunile destăinuite. I se cere pe lângă autoritatea lui de reprezentant văzut al lui Dumnezeu, pe lângă o apreciabilă autoritate morală, şi o bună cunoaştere a modului în care se pot lecui diferitele slăbiciuni omeneşti.

Mai mult, preotul trebuie să ajute şi să îndrume prin întrebări pe penitent să meargă spre lucrurile esenţiale în mărturisirea lui, pentru ca acesta să nu devieze, cu intenţie sau din neştiinţa lucrurilor importante, într-o vorbărie sentimentală neesenţială, prin care el acoperă mai mult adevăratele păcate şi slăbiciuni şi pleacă netămăduit sau fără recomandările necesare tămăduirii. Omul, care e dispus să micşoreze cu superficialitate sau să exagereze slăbiciunile sale dintr-o conştiinţă extrem de scrupuloasă, nu se poate ajuta singur în tămăduirea lor. El nu poate fi ajutat nici de către oricare alt om. Unii prieteni pot bagateliza slăbiciunile lui, alţii le pot exagera şi mai mult, dintr-o grijă prea mare faţă de el. Nici chiar cei cu cunoştinţe bogate de ordin psi-

hologic şi psihiatric nu-l pot ajuta aşa cum ajută un preot, pentru că omul are nevoie şi de încrederea într-un ajutor dumnezeiesc ca să poată pune la contribuţie toate eforturile voinţei lui în vederea vindecării.

De la început până la sfârşit Taina aceasta se petrece între două persoane într-o relaţie de intimitate. Şi relaţia aceasta este înlesnită pentru penitent de faptul că preotul i se înfăţişează ca vorbindu-i în numele Domnului, atât cu iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care nu-l face să dispere, cât şi cu seriozitatea care-l opreşte de la bagatelizarea slăbiciunilor sale. În faza mărturisirii penitentul îşi descoperă taina sa preotului ca nimănui altuia şi preotul cunoaşte exclusiv taina lui. Penitentul ştie că preotul nu va spune nimănui taina lui. Între ei are loc o taină şi din acest punct de vedere. Deci între ei se realizează o legătură sufletească profundă şi intimă în acelaşi timp, cu totul deosebită. Numai preotul poate cunoaşte cu adevărat pe penitent, căci numai lui i se destăinuie penitentul cu toată sinceritatea, ştiind că preotul nu va râde niciodată de slăbiciunile lui, nu le va divulga şi nici nu va manifesta surprindere ascultând cele mai grele abateri ale lui. Am putea spune că cei doi se leagă într-o prietenie unică; sufletele lor se ating şi vibrează în această atingere cu ceea ce au mai intim şi mai serios în ele. Penitentul realizează cu preotul comuniunea maximă care se poate realiza cu un om. E un nou motiv pentru care Taina aceasta e Taina unei comuniuni cum nu există alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios şi preotul ca organ văzut al lui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii. De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos şi cu Biserica, pregătindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos. Nici un alt om nu poate împlini rolul de intermediar al comuniunii mai extinse cu alţi oameni şi cu Dumnezeu, decât preotul în Taina Mărturisirii.

Dar intimitatea realizată între preot şi penitent încă din faza aceasta a mărturisirii nu e numai de ordin sufletesc,

căci în ea intră un aer de neobişnuită seriozitate, de voinţă a penitentului de revenire la puritate şi a preotului de ajutorare reală a lui. Seriozitatea aceasta are la bază conştiinţa că în această relaţie este prezent în mod nevăzut, dar transparent şi simţit în mod tainic, Însuşi Hristos, Care le cere şi-i ajută în această intenţie a lor, Hristos, în faţa Căruia amândoi se simt răspunzători, sau uniţi prin răspundere. Penitentul are încredere în preot tocmai pentru că simte în el răspunderea faţă de Hristos pentru sufletul său, îl simte că-l ascultă în numele lui Hristos şi cu o putere reală de ajutorare ce-i vine din Hristos. Iar aceasta îl face să-şi deschidă sufletul şi să-şi destăinuie păcatele şi slăbiciunile cu toată sinceritatea, seriozitatea şi căinţa. Hristos însuşi lucrează în această Taină prin întâlnirea intimităţii sensibilizate a celor doi.

Însăşi mărturisirea cu încredere, cu seriozitate şi cu căinţă a penitentului este un efect al lucrării lui Hristos. Căci altor oameni penitentul nu-şi descoperă toate păcatele, sau îşi descoperă numai unele din ele, şi adeseori cu un fel de bravare. Având pe Hristos lucrător prin intimitatea serioasă şi vibrantă stabilită între ei, Taina aceasta îi înalţă din planul sufletesc în planul duhovnicesc în care lucrează Duhul Sfânt. De aceea se spune că preotul este "duhovnic" în această Taină şi lucrarea lui în ea este o lucrare "duhovnicească".

Spaţiul spiritual al Tainei, când se săvârşeşte cu această seriozitate, a devenit sau a început să devină un spaţiu al sfinţeniei, care va avea un efect real asupra îndreptării penitentului. Lucrarea de duhovnicie o va exercita preotul mai ales în a îndruma penitentul spre o viaţă de căinţă sau de pocăinţă, pe care trebuie să o împlinească pentru vindecarea sa de rănile păcatelor.

Faptul că preotul lucrează ca organ văzut al lui Hristos şi ca reprezentant al Bisericii nu diminuează responsabilitatea lui şi deci putinţa trăirii comuniunii personale între el şi penitent în Hristos. Dimpotrivă, responsabilitatea lui se

ascute, pe măsura conştiinţei lui că este organ văzut al lui Hristos.

În cursul spovedaniei penitentul depăşeşte într-un anumit grad păcatul sau puterea lui tocmai datorită acestei comuniuni între două responsabilităţi ce se întrepătrund. Cu cât penitentul e mai păcătos, cu atât preotul vibrează de o mai mare responsabilitate de a recâştiga sufletul lui, de o mai mare compătimire pentru el şi de o mai acută trăire a datoriei de a-l face să revină pe drumul mântuirii. Iar aceasta trezeşte o mai acută responsabilitate pentru păcate în penitentul însuşi. Prezenţa lui Hristos între ei doi se sugerează prin faptul că preotul ascultă mărturisirea penitentului în faţa icoanei lui Hristos, sau îi spune penitentului după rugăciunile introducătoare: "Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta cea cu umilinţă. Deci nu te ruşina, nici te teme, nici nu ascunde de mine nimic din cele ce-ai făcut, ci toate mi le spune fără să te îndoieşti şi fără sfială, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos". Preotul îi cere deplină sinceritate, căci mărturisirea lui nu se face numai înaintea omului, care poate fi minţit, sau în faţa căruia mărturisirea poate fi socotită ca o umilire nedemnă de mândria omului, ci mai ales în faţa lui Hristos.

Adeseori omul contemporan se ruşinează să-şi divulge păcatele, sau socoteşte nedemn pentru el să facă acest act de umilire în faţa unui preot. Dar pe de o parte simte şi el nevoia să-şi descarce conştiinţa înaintea cuiva, iar pe de alta, îşi dă seama că preotul îi inspiră încredere deosebită prin marea lui responsabilitate faţă de Hristos şi prin smerenia cu care-l ascultă şi care-l face să nu se socotească mai bun decât penitentul. De fapt, preotul se şterge cu totul în faţa lui Hristos, punând în faţa conştiinţei penitentului pe Hristos, ca for suprem în faţa căruia nu se simte umilit nici un om, for care este în acelaşi timp Persoana cu cea mai înţelegătoare şi iertătoare iubire a neputinţelor

omeneşti, El, Care S-a rugat şi pentru iertarea celor care L-au răstignit pe cruce.

Dar de ce e necesară mărturisirea păcatelor pentru iertarea lor? Încă Tertulian a observat că Domnul nu cere mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaşte, ci pentru că mărturisirea lor e un semn de căinţă reală şi măreşte căinţa[102], fiind în acelaşi timp un semn de încredere în Dumnezeu şi în preotul care-L reprezintă.

Domnul are bucurie de mărturisire pentru că ea este începutul comuniunii în care reintră penitentul cu Hristos, şi întrucât intră cu un om care i se înfăţişează în numele Lui. Penitentul recapătă prin aceasta o smerenie sau o delicateţe sufletească şi se jenează de păcat, de supărarea lui Hristos; e o delicateţe opusă rigidităţii pornirii spre păcat, egoismului nepăsător sau disperat. El revine deci la capacitatea de comuniune în puritate cu ceilalţi oameni. El face primul act de ieşire din închisoarea individualistă orgolioasă în el însuşi, din nepăsarea şi insensibilitatea spirituală care-l ţin în afara comuniunii. Mărturisirea însăşi îl înalţă pe om, întrucât ea include căinţa smerită pentru păcatele mărturisite şi voinţa de a se elibera de stăpânirea păcatelor.

Prin mărturisire penitentul face primul act de ridicare deasupra păcatului, ajutat de rugăciunile introductive şi de îndemnurile preotului, sau şi de întrebările lui. Preotul îl ajută tot timpul mărturisirii, prin încurajarea la mărturisire, nemanifestând vreo lăcomie interesată de a şti, sau vreun semn de deosebită surpriză neplăcută, care ar putea frâna pornirea penitentului spre mărturisire; dar nici nepăsare, absenţă sufletească, plictisire sau grabă, ci o foarte umană înţelegere, care totuşi vrea să creeze şi să menţină starea de căinţă în penitent. El trebuie să arate prin faţa lui că pă-

102. *Liber de paenitentia*, cap. 9, P.L. 1, col. 1354: "Exomologesis est qua delictum Domino nostro confitemur non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur".

catele aflate nu creează o situaţie de disperare pentru penitent, dar nici nu trebuie bagatelizate.

Penitentul trebuie ajutat să se căiască cu adevărat pentru ele, căci prin căinţă se deschide poarta iertării, şi ea îi dă o speranţă garantată de autoritatea lui Hristos, ajutându-l să depăşească el însuşi păcatele şi slăbiciunile sale.

Duhovnicul se face sensibil la păcatele penitentului, pentru a trezi şi spori sensibilitatea lui, dându-i prin aceasta puterea să se ridice din ele. El coboară cu Hristos, Cel ce Se coboară la neputinţele omului, dar într-o coborâre dătătoare de putere. Pentru acest prilej de sensibilizare şi căinţă, cu ajutorul duhovnicului, Hristos îi cere penitentului să-şi mărturisească păcatele. Dar şi pentru putinţa ca el să fie ajutat să facă alt pas mai departe în învingerea slăbiciunilor sale, cum spune Tertulian.

Forţa păcatului, aflată în slăbiciunile penitentului, devenite ca o a doua fire, nu se destramă într-o trăire sentimentală de un sfert de oră sau ceva mai mult, cât ţine mărturisirea. Pentru destrămarea ei trebuie ca această stare sentimentală contrară păcatului să se concretizeze în fapte şi atitudini contrare acelor slăbiciuni, pentru a slăbi obişnuinţa lor şi a crea în fire alte obişnuinţe. Cu aceasta începe faza pocăinţei penitentului, care dezvoltă căinţa sau regretul pentru păcatele săvârşite şi hotărârea luată de el de a nu mai păcătui.

b. **Epitimiile recomandate de preot.** În recomandarea acestor fapte şi atitudini rolul preotului iese pe primul plan. Dacă în ascultarea mărturisirii, el a exercitat rolul unui prieten înţelegător, amestecat cu acela al unui judecător şi medic care apreciează natura şi ponderea gravităţii celor ce i se mărturisesc, acum el exercită mai ales rolul unui judecător dublat de al unui medic, care apreciază mijloacele potrivite să vindece slăbiciunile aflate. El e judecător nu ca să rostească sentinţe, ci ca să aprecieze cu iubire pentru penitent şi cu pricepere de medic sufletesc mijloacele po-

trivite pentru vindecarea lui. Lucrarea de judecător e o simplă lucrare de apreciere pusă în slujba celei de medic.

Preotul dă "canonul", sau "epitimia", adică pune în aplicare canoanele prevăzute pentru diferitele păcate. Acestea nu au ca scop pedepsirea, ci vindecarea penitentului. Necesitatea preotului e pusă în evidenţă, în această fază, prin faptul că penitentul nu-şi poate fixa el însuşi mijloacele de tămăduire şi nu i le poate da nici alt semen al său, cu suficientă autoritate, pentru a-l face să le împlinească. Ele trebuie să i se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoană deosebită de el, care are autoritatea de a fi aleasă de Hristos şi de a indica mijloacele corespunzătoare voii lui Hristos. Penitentul însuşi sau oricare alt om poate fi sau prea îngăduitor, sau prea sever în mijloacele ce le recomandă. Duhovnicului i se cere să fie în stare, prin citiri de cărţi duhovniceşti, prin urmărirea diferitelor procese sufleteşti, prin experienţă, nu numai să dea cu o anumită siguranţă sfaturile cele mai eficiente, ci şi să le argumenteze în faţa penitentului, ca acesta să se lase convins să le urmeze.

Tradiţia Bisericii nu cunoaşte păcate neiertabile. Expresia Mântuitorului "cărora le veţi ierta păcatele" are un înţeles general, iar Sfinţii Părinţi şi mai ales Herma[103], Origen[104] şi Augustin[105] consideră că prin această Taină se iartă toate păcatele. Apostolul Pavel iartă pe incestuosul din Corint (1 Cor. 5, 1-5; 2 Cor. 2, 7), supunându-l în prealabil unei epitimii, iar Apostolul Ioan aduce la pocăinţă şi întoarcere pe un tânăr care devenise căpitan de hoţi şi săvârşea tot felul de nelegiuiri[106]. După mărturia lui Irineu, au fost primite la mărturisire publică unele femei care au fost seduse la necinste de gnosticul Marcu[107], iar Dionisie

103. *Păstorul, IV*, 3, Vedenia a doua, 2.
104. *Epist.* 55, 22, 57.
105. *Sermo* 352.
106. Eusebiu, *Istoria Bisericii*, III, 23 şi 24.
107. *Adversus haereses*, I, 13.

al Corintului declară că toţi cei ce se reîntorc după orice greşeală sau din orice erezie trebuie să fie primiţi[108].

Biserica a condamnat pe montanişti, care îi contestau dreptul să ierte uciderea, desfrânarea şi idolatria, pe novaţieni, care considerau neiertabile nu numai păcatele amintite, ci şi toate păcatele grele, ba, după unii istorici, chiar şi pe cele uşoare. De asemenea a condamnat pe donatişti, care afirmau că nu trebuie primiţi trădătorii (traditores) din timpul persecuţiilor.

Dacă în Evanghelia după Matei (12, 31-32) se spune că blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodată, sau în Epistola întâi a lui Ioan (5, 16) se deosebesc păcatele în cele spre moarte şi cele nu spre moarte, cele dintâi trebuie înţelese ca învârtoşări ale celor ce nu vor să se căiască pentru păcatele lor[109]. În Epistola către Evrei (6, 4-10 şi 10, 26-29) se spun cuvinte aspre despre cei ce, cunoscând pe Hristos şi având harul Lui prin Botez, au căzut de tot de la Hristos; deci se afirmă greutatea acelora de a se reînnoi, o dată ce s-au obişnuit de a nu lua în serios pe Hristos ("Au călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu", 10, 29). Dar putinţa iertării e totuşi admisă, căci tot în Epistola către Evrei (6, 12) se recunoaşte putinţa unei anumite zăbave în împlinirea voii lui Hristos.

Dar deşi prin Taina aceasta se iartă toate păcatele, primirea la Sfânta Împărtăşanie este amânată în cazul păcatelor grele, acolo unde nu se vede o căinţă pe măsura greutăţii lor şi înainte ca penitentul să fi arătat prin fapte această căinţă şi să fi căutat să-şi vindece slăbiciunile create de pe urma acestor păcate, care vor fi pricina repetării lor. Obligaţia de a nu mai săvârşi păcatele grele mărturisite trebuie demonstrată prin atitudini şi fapte contrare lor, care constau şi din anumite reparaţii. Preotul cere acestea pe

108. Eusebiu, *op. cit.*, IV, 23 şi 31.
109. H. Andrutsos, *Dogmatica*, trad. rom. cit., p. 404-405.

baza cuvintelor Mântuitorului, Care declară că nu e suficient să făgăduiască cineva lui Dumnezeu că va trăi de aici înainte viaţa ca un dar închinat Lui, ci, după ce face această promisiune, să se ducă şi să se împace cu pârâşul său (Mt. 5, 23-25).

De aceea Biserica a stabilit încă de timpuriu o vreme de pocăinţă prin fapte de reţinere şi de vindecare a urmărilor pentru unele păcate grele ca omuciderea (inclusiv avortul), desfrânarea celor necăsătoriţi, adulterul, apostazia şi erezia, grave răpiri de bunuri străine în diferite forme făţişe şi violente, sau ascunse şi viclene (furt, înşelare negustorească, cămătărească, exploatare a celor mai slabi etc.).

Duhovnicul nu poate decât dezlega pe penitent, sau constata că încă nu poate fi dezlegat, până nu se dezleagă şi el însuşi interior de legăturile păcatului, până nu s-a deschis el însuşi putinţei de comunicare între el şi Biserică, între el şi Hristos. Acesta e şi un act de credinţă deplină în Hristos şi în Biserică. De aceea, ca şi la Botez, ca şi la Euharistie, penitentul este întrebat şi el de credinţa sa, căci nu poate fi primit nici la Euharistie, nici la Pocăinţa necesară în prealabil, cineva din afară de Biserică.

În lumina acestui fapt se înţelege de ce Biserica Ortodoxă nu poate accepta *intercomuniunea*. Euharistia este nu numai împărtăşirea de trupul lui Hristos, ci, în special, şi aducerea jertfei în comun de către cei ce se împărtăşesc. Dar aceasta înseamnă şi aducerea lor înşişi ca jertfă în Hristos. Pentru aceasta trebuie să se identifice total cu Hristos şi întreolaltă în credinţă. De aceea înainte de aducerea jertfei comunitatea mărturiseşte credinţa "într-un gând", şi pe baza aceasta îşi manifestă unirea în iubire. Iar după Crez preotul spune: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toţi". Cei ce aduc jertfă sunt deja în comuniunea de credinţă şi deci în comuniunea Sfântului Duh, pe baza comuniunii în credinţă. Penitentul trebuie să fie şi el

restabilit în această comuniune ca să poată să ia parte la aducerea jertfei lui Hristos şi să se împărtăşească de ea.

Iar comunitatea constată şi ea că respectivul s-a aşezat el însuşi în afară de comuniunea cu ea şi acceptă această situaţie cu durere, până ce respectivul nu dă din partea lui dovezi că s-a rupt de acele păcate în mod statornic şi prin aceasta a restabilit interior comuniunea cu El. Ea se apără în felul acesta de efectele de descompunere pe care le poate avea acest agent de destrămare a unităţii asupra ei. Astfel, şi duhovnicul cere penitentului să împlinească unele fapte prin care să restabilească acordul de credinţă şi de vieţuire morală cu comunitatea bisericească.

Această "disciplină penitenţială" a stabilit-o Biserica pe baza locurilor amintite din Noul Testament, sau pe baza locului şi mai clar din 1 Cor. 5, 9-12: "V-am scris în epistola mea să nu vă amestecaţi cu desfrânaţii. Dar nu – în întregime – cu desfrânaţii acestei lumi, sau cu agonisitorii lacomi, sau cu jefuitorii, sau cu slujitorii idolilor, căci altfel ar trebui să ieşiţi afară din lume. Ci eu v-am scris să nu aveţi amestec cu vreunul care, frate fiind cu numele, este desfrânat, sau zgârcit, sau închinător la idoli, sau beţiv, sau răpitor. Cu unul ca acesta nici să nu şedeţi la masă. Căci ce am eu să judec pe cei din afară? Însă pe cel dinăuntru oare nu-l judecaţi voi?". Preotul deci lucrează în Taina Pocăinţei şi în numele comunităţii, care-şi dă asentimentul implicit, ca la toate actele lui.

Rolul mijloacelor recomandate de preot pentru vindecarea celor cu păcate grele se arată nu numai în faptul că ele sunt adaptate mărimii şi felului păcatelor, situaţiei şi capacităţii fiecărui penitent, ci în faptul că ele pot fi scurtate atunci când preotul observă la el o râvnă deosebită de a se rupe interior de obişnuinţa păcătoasă, sau când e ameninţat de o moarte apropiată. Sfântul Vasile cel Mare prevedea o îndepărtare de la Euharistie timp de 7 ani pentru desfrânaţii necăsătoriţi, de 15 ani pentru adulter, de 20

de ani pentru ucigaşi. Canonul 102 Trulan cere ca aplicarea riguroasă a vechilor canoane să se facă numai în cazuri extreme: "Cei ce au luat de la Dumnezeu puterea de a lega şi dezlega trebuie să privească la calitatea păcatului şi la promptitudinea spre îndreptare a celui ce a păcătuit şi aşa să aplice doctoria acomodată bolii, ca nu cumva să dea greş în mântuirea bolnavului. Căci boala păcatului nu e simplă, ci variată şi de multe feluri şi odrăsleşte multe mlădiţe vătămătoare, din care răul se întinde mult şi înaintează departe, până ce pune stavilă puterii tămăduitoare. De aceea cel ce are ştiinţa medicală a Duhului, mai întâi trebuie să cerceteze dispoziţia celui ce a păcătuit şi să vadă de tinde spre sănătate, sau, dimpotrivă, prin purtările lui îşi stârneşte boala împotriva lui; şi cum îşi duce viaţa în acest timp (al pocăinţei, *n.n.)*, şi de nu lucrează împotriva medicului, şi de nu cumva măreşte boala prin aplicarea doctoriilor. Şi aşa, să măsoare mila după vrednicie. Căci toată grija lui Dumnezeu şi a celui ce mânuieşte puterea de păstor este să readucă oaia cea rătăcită, iar pe cea muşcată de şarpe să o vindece şi nici să n-o împingă în prăpastia deznădejdii, nici să nu slobozească frâul spre o slăbire şi o nesocotire a purtărilor. Ci în tot modul, fie prin doctorii aspre şi dureroase, fie prin altele mai dulci şi mai blânde, să stea împotriva patimii şi să lupte pentru cicatrizarea rănii, probând roadele păcatului şi călăuzind cu înţelepciune pe omul chemat la strălucirea de Sus. Căci amândouă trebuie să le ştim noi: şi cele ale rigurozităţii, şi cele ale compătimirii"[110].

Părinţii ulteriori au procedat la scurtări importante ale timpului de oprire de la Sfânta Împărtăşanie. Aşa "Teodor Studitul nu cunoaşte epitimii ce se prelungesc mai mult de 3 ani şi numai faţă de păcătoşii ce nu se pocăiesc găseşte necesar să se observe vechile canoane severe (anume, ale

110. Ralli-Potli, *Sintagma sfintelor canoane*, vol. 2.

Sfântului Vasile cel Mare)"[111]. Ioan Postitorul, care după unii este patriarhul Constantinopolului (la sfârşitul sec. VI), după alţii, un ieromonah din sec. XI[112], reduce epitimiile pentru păcatele desfrâului la cei sub 30 de ani, până la 2 sau 3 ani, iar la cei peste 30 de ani, până la 3 sau 4 ani[113]. Dar dacă păcatele acestea s-au săvârşit după fire, şi nu contra firii, epitimiile pot fi scurtate până la un an sau chiar până la o jumătate de an, desigur dacă în timpul acesta penitentul se înfrânează de la păcatele amintite. Celor ce-şi ţin păcatele, le ţine şi duhovnicul. Dar uciderile, inclusiv avorturile şi incesturile, se canonisesc până la 12 sau 15 ani[114]. Între epitimiile prevăzute de Nicodim Aghioritul sunt şi cele reparatorii. "Dacă femeia a lepădat pruncul, să-i dai canon (pe lângă celelalte ale lui Ioan Postitorul) să hrănească un prunc sărac, de are mijloace... Zi ucigaşului, o, duhovnice, că precum rânduiesc preasfinţitul patriarh Atanasie şi împăratul Andronic I, Vlastares, slova F. cap. 8, trebuie să împartă averea sa la fieştecare copil ce are, iar o parte să o dea celui omorît, adică femeii aceluia şi copiilor săraci ce au rămas după acela. Iar de nu are (femeie şi copii), să o dea de pomană pentru sufletul celui ucis şi să se roage lui Dumnezeu din tot sufletul şi aşa să facă să tacă strigarea ce o face sângele celui ucis care cere asupra lui răsplătire"[115].

Astăzi, când foarte mulţi se împărtăşesc destul de rar, oprirea de la Sfânta Împărtăşanie pentru un an, doi sau trei nu mai e simţită ca un canon eficient. Mai eficientă e recomandarea înfrânării de la păcatele mărturisite şi anumite reparaţii corespunzătoare.

111. A. Pavlov, *Nomocanon pri bolşoi Trebnic*, Moscova, 1897, p. 29.

112. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussegewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 295-296.

113. În "*Rânduiala pentru cei ce se mărturisesc*", P.G. 88, col. 1889-1918.

114. *Ibidem*, col. 1904-1905.

115. *Carte de suflet folositoare*, trad. rom., 1789, foaia 43.

Prin faptul că scopul acestor recomandări este tămăduirea sufletească a penitentului şi ele pot fi scurtate sau prelungite după râvna cu care acesta le observă, sau după nepăsarea faţă de ele, urmează că duhovnicul trebuie să rămână într-o legătură sufletească cu el, sau într-o prietenie duhovnicească, care ea însăşi îi poate fi aceluia de mare folos.

Mai trebuie menţionat că eficienţa recomandărilor date de duhovnic atârnă în mare măsură de trăirea duhovnicului însuşi în conformitate cu ele. El nu va avea autoritatea să ceară penitentului înfrânări pe care el însuşi nu le observă. De aceea se spune în sfaturile date duhovnicului în Evhologhiu: "Cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului, dator este să se facă chip şi pildă tuturor, cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca să i se dea lui cuvântul înţelegerii şi al cunoştinţei, ca să poată îndrepta pe cei ce năzuiesc către dânsul. Mai întâi de toate dator este să postească întâi el însuşi miercurea şi vinerea peste tot anul, după cum porunceşte dumnezeiasca pravilă, ca pe temeiul faptelor bune ce le are el să poată porunci şi altora să le facă. Fiindcă de va fi el însuşi fără învăţătură şi neînfrânat şi iubitor de dezmierdări, cum va putea învăţa pe alţii faptele cele bune? Sau oare cine va fi atât de nepriceput încât să-l poată asculta în cele ce zice el, văzându-l pe dânsul fără de rânduială; sau beţiv fiind el, cum poate să înveţe pe alţii să nu se îmbete?... Unul ca acela, cu pravila se va pedepsi, ca un călcător de dumnezeieşti canoane. Pentru că nu s-a păgubit numai pe sine, ci şi pe toţi câţi s-au mărturisit la el. Căci sunt nemărturisiţi şi toate câte a legat şi a dezlegat sunt nedezlegate", după unele canoane ale Sinodului din Cartagina.

c. **Dezlegarea dată prin preot penitentului.** Faza a treia şi ultima a Tainei este *dezlegarea de păcate* rostită de duhovnic. Acesta roagă pe Hristos să-l dezlege pe penitent,

apoi adaugă şi dezlegarea sa. Aceasta arată că cel ce iartă de fapt pe penitent în acel moment este Hristos; dar rugăciunea duhovnicului este aceea care aduce efectiv iertarea din partea lui Hristos. Venirea iertării prin rugăciunea preotului arată în acelaşi timp poziţia smerită a preotului, dar şi necesitatea lui, ca rugător, pentru producerea iertării. Dezlegarea preotului, care se adaugă, este ca un fel de constatare a iertării date de Hristos, prin rugăciunea lui ca reprezentant autorizat al Bisericii şi ca organ văzut prin care Hristos săvârşeşte Taina.

În Taina aceasta nu există o altă materie decât mâna şi epitrahilul preotului aşezat pe capul penitentului, ca semn al trimiterii preotului de către Hristos şi de către Biserică şi al răspunderii aşezate pe umerii lui. Prin trupul şi prin veşmântul lui liturgic vine harul lui Hristos asupra penitentului, cum curgea prin trupul şi prin veşmintele Domnului în cei ce Îi cereau ajutorul cu credinţă. În fond, tot prin mâna preotului vine harul în fiinţa primitorului şi în alte Taine printr-o materie.

Dar – dată fiind întrepătrunderea spirituală deosebită dintre duhovnic şi penitent în această Taină, întrepătrundere în care e prezent Hristos însuşi, în cursul mărturisirii penitentului şi a sfătuirii lui de către preot – s-ar putea considera că această întâlnire intimă este "materia" prin care lucrează Duhul Sfânt în această Taină, ca Duhul comuniunii, ca Duhul care uneşte pe cei doi într-unul, sădindu-Se ca un singur Duh în ei, datorită deschiderii pline de căldură a fiecăruia din cei doi, către celălalt. Mâna şi epitrahilul preotului aşezate pe capul penitentului ar putea fi expresia şi încoronarea văzută a acestei comuniuni spirituale care s-a realizat între ei, comuniune în care preotul este organul prin care vine Duhul lui Hristos, iar penitentul, cel în care pătrunde Duhul lui Hristos. Taina în general se arată şi aici ca unitatea formată de doi sau de mai mulţi în Hristos. Taină este şi unitatea celor doi în căsătorie prin Duhul

Sfânt chemat de preot. Căci numai în Dumnezeu cele multe pot fi una.

P. Florensky, explicând cuvintele Domnului: "Căci unde sunt adunați doi sau trei în numele Meu, acolo sunt și Eu între ei" (Mt. 18, 19-20), zice: "Doi" nu sunt "unul și celălalt", ci ceva cu mult mai înalt după esență, ceva cu mult mai însemnat și mai puternic după esență. Aceasta e o nouă unitate a chimiei Duhului, căci "unul și celălalt" se preschimbă calitativ și alcătuiesc "un al treilea". În această nouă calitate, superioară, ei cunosc printr-o experiență tainele Împărăției cerurilor, tainele iubirii care unește. Datorită acestui fapt, ei pot lega și dezlega.

"Cunoștința tainelor sau în special puterea de a lega și dezlega este și rugăciunea comună a celor doi, care au devenit una pe pământ, adică s-au umilit desăvârșit unul în fața celuilalt și au depășit contradicțiile, gândurile și sentimentele contrare până la unitate de ființă întreolaltă. O astfel de cerere comună este totdeauna împlinită, spune Mântuitorul. De ce aceasta? Pentru că adunarea a doi sau trei în numele lui Hristos înseamnă împreună-intrarea oamenilor în tainica atmosferă spirituală din preajma lui Hristos, participare la puterea Lui harică; aceasta îi preface într-o nouă esență spirituală, făcându-i din două părticele ale trupului lui Hristos o întrupare vie a Bisericii... Este de înțeles deci că acolo îndată e și Hristos "în mijlocul lor". E în mijlocul lor ca sufletul "în fiecare membru al trupului însuflețit de El"[116].

E de precizat că întâlnirea preotului și a penitentului a devenit o întâlnire în numele Domnului, pentru că penitentul îl recunoaște pe preot ca organ văzut al lui Hristos; prin aceasta acordul între ei în Hristos e ușurat de prezența preotului. De aceea, deși la rugăciunea de iertare participă

116. "Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", 11 Brief, în *Östliches Christentum*, hrsg. von N. von Bubnoff und Hans Ehrenburg, II, Philosophie, München, 1925, p. 162-163.

şi penitentul din poziţia lui care are nevoie de iertare, rugăciunea lor se unifică în rugăciunea preotului şi prin aceasta se împlineşte ca rugăciune a preotului cu care e de acord şi penitentul. În poziţia preotului ca punct de convergenţă se manifestă primatul lui Hristos în acest acord. Acest primat se manifestă şi în faptul că iertarea se dă prin declaraţia de dezlegare a preotului însoţită de punerea mâinii şi a epitrahilului pe capul penitentului.

E
Taina Hirotoniei

1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine

În fiecare Taină Hristos Se dăruieşte printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se dăruieşte cu însuşi trupul şi sângele Său. Dar fiind nevăzut şi voind să ne dăruiască totuşi acestea, adică trupul şi sângele Său, în chip văzut, trebuie să Se dăruiască prin persoane văzute. Pe aceste persoane le alege şi le sfinţeşte El însuşi prin Taina Hirotoniei. Astfel, dacă în celelalte Taine Hristos e primit ca Cel ce Se dăruieşte prin preot, în Taina Hirotoniei Se leagă ca subiect ce ni Se dăruieşte în chip nevăzut de o persoană umană, pe care consacrând-o ca preot sau episcop, face văzută dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine. Dacă celelalte Taine reprezintă mijloacele văzute prin care preotul ne mijloceşte o putere din cele date nouă de Hristos, sau însuşi trupul şi sângele Lui, preoţia califică însăşi persoana văzută care împlineşte aceste mijloace, prin care Hristos dăruieşte puterile Sale sau trupul şi sângele Său prin acele Taine.

Dacă Hristos ni S-ar dărui în mod văzut, sau n-ar fi persoană, n-ar avea nevoie de o persoană care să împlinească actele văzute prin care ni Se dăruieşte. Dar dăruindu-Se în mod nevăzut, subiectul Său cere un chip văzut al Său, sau

un alt subiect ca chip văzut al Său, prin care să ni Se dăruiască. Taina, ca mijloc al unui har al lui Hristos, nu se poate efectua singură. Preotul, ca organ personal al Tainelor, implică caracterul personal al Dăruitorului nevăzut al puterilor lor.

Fără un subiect uman, care să-L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip văzut, Hristos nu ne-ar putea împărtăşi ca persoană darurile Sale, sau nu S-ar putea dărui pe Sine însuşi în celelalte Taine, ca prin mijloace văzute. Dăruirea Sa nu s-ar putea face decât în mod nevăzut. Dar aceasta ne-ar menţine fără ieşire în nesiguranţă dacă Hristos ni S-a dăruit în mod real, sau suntem robii unor iluzii subiective; nu am avea trăirea lui Hristos ca subiect deosebit de noi în persoana preotului care ne întâmpină în numele Lui. În orice caz aceasta ar menţine un individualism de nedepăşit care ar destrăma orice unitate de credinţă şi deci chiar scopul şi siguranţa unei revelaţii reale, a unui fapt real al mântuirii în Hristos. De aceea, de preoţie atârnă Biserica şi mântuirea în Hristos.

Preotul şi episcopul sunt organele Bisericii ca comunitate. Prin ei sunt primite celelalte Taine de credincioşi sau ei se alipesc simplu de Biserică prin Tainele săvârşite de preoţi. Hirotonia îl face pe cel ce o primeşte reprezentant al Bisericii, săvârşitor al Tainelor prin care ea continuă să se menţină şi să se prelungească. Hirotonia e prin excelenţă Taina Bisericii, pe lângă faptul că e Taina care-L face pe Hristos trăit prin preoţi, ca subiect deosebit de credincioşi. *Hirotonia e condiţia celorlalte Taine, deşi ea nu-şi poate împlini menirea fără acelea.* La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care, devenind nevăzut, a lăsat pe Apostoli şi pe urmaşii lor ca arhierei văzuţi, organe ale Lui.

Dar dacă preotul şi episcopul sunt organe văzute prin care Hristos însuşi ca subiect împărtăşeşte celor ce cred darurile Sale şi pe Sine însuşi, evident că ei nu-şi pot lua de la ei înşişi această calitate de organe ale lui Hristos ca dă-

ruitor al puterilor Lui. Nici comunitatea creştină nu poate impune lui Hristos aceste organe prin care să dăruiască El însuşi puterile Sale şi pe Sine însuşi. Dar actele de care depinde existenţa ei însăşi fiind săvârşite de preot şi de episcop, Taina Hirotoniei, prin care aceştia sunt consacraţi ca atare, este condiţia prin care ea se prelungeşte şi se menţine. Ei sunt plantaţi chiar prin hirotonia lor ca centre şi ca mijloace intermediare, vizibile ale harurilor prin care se susţine ea, întrucât sunt organele lui Hristos, centrul şi izvorul ei invizibil. Dar hirotonia lor nu se face în afara comunităţii, ci în sânul ei, de către purtătorii autorizaţi ai ei, adică de către episcopii existenţi şi dintre membrii ei. Şi ea dă garanţie că aceştia îi sunt daţi, prin aceia, de către Hristos. Căci ei sunt ridicaţi la această calitate printr-un act vizibil săvârşit prin episcopii ei existenţi. Şi aşa, până la Apostoli. Duhul lui Hristos îi face preoţi şi episcopi pe unii din membrii ei, prin mijlocirea episcopilor ei existenţi, urmaşi ai Apostolilor, prin rugăciunea lor însoţită de rugăciunea Bisericii.

Dacă în planul creaţiei omul a fost creat ca un subiect după chipul Logosului, ca partener al Lui, având să adune în sine raţiunile creaţiei ca să le ofere Logosului, gândite de el, aşa cum le-a oferit Logosul ca dar şi conţinut accesibil şi necesar spiritului omenesc, preotul şi episcopul sunt subiecte după chipul Logosului întrupat, devenit El însuşi prin întrupare Preotul deplin restaurat, având să slujească Acestuia în lucrarea Lui de readunare a oamenilor împrăştiaţi în Sine, prin împuternicirile preoţeşti sacramentale ce li se împărtăşesc, prin propovăduirea învăţăturii Lui unificatoare, prin călăuzirea lor spre Logosul cel întrupat.

2. **Preoţia nevăzută a lui Hristos, izvorul preoţiei văzute din Biserică**

Ca preotul să poată fi un chip personal al Cuvântului cel întrupat, trebuie ca Acesta însuşi să fie Preotul originar şi izvorul preoţiei. De fapt, Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu

S-a făcut prin întrupare Preotul prin excelenţă al creaţiunii, al readucerii ei la Dumnezeu, al readunării oamenilor risipiţi din unitatea lor primordială, în Dumnezeu. Oamenii,în starea de risipire şi de afirmare individualistă orgolioasă,nu pot fi toţi preoţi ai acestei lucrări. Făcându-Se om pentru realizarea acestei adunări, în care oamenii au suferit un eşec, Hristos e unicul Preot deplin, pentru că e unicul om care se poate dărui cu un devotament absolut Tatălui. El nu aşteaptă numai, ca înainte de întrupare, ca oamenii să se adune în El, în calitatea lor comună de preoţi şi să adune şi creaţia, fiindcă oamenii n-au răspuns acestei aşteptări. El Se face omul deplin curat din puterea Ipostasului Său divin, deci *omul central*, singurul om care are intrare la Tatăl şi ne poate duce în Sine şi pe noi, singurul om unificator cu adevărat, căci nu S-a făcut om pentru Sine, închis într-un ipostas omenesc limitat, ci a luat natura omenească în Ipostasul larg deschis întregii umanităţi. El S-a făcut prin aceasta singurul preot eficient, rămânând şi Dumnezeu, în care ca preot, deci ca om, adună pe oameni în mod efectiv. Numai prin aceasta poate reda viaţa veşnică oamenilor, ca viaţă din Dumnezeu. El rămâne prin aceasta Preot în veci, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea şi putinţa şederii lângă Tatăl. Şi pentru că este nevăzut în urma Înălţării Sale, El, ca unicul Preot deplin, este izvorul întregii preoţii văzute.

Misiunea aceasta de unic Preot deplin I-a dat-o lui Hristos Dumnezeu cel în Treime, şi Şi-a dat-o şi El ca Dumnezeu, nu ca om. Căci ca om a primit-o. "S-a făcut deci Emanuel Arhiereu pentru noi şi prin El avem aducerea la Tatăl şi Dumnezeu şi ne-am reînnoit potrivit cu ceea ce eram la început". Ca Arhiereu ne aduce în Sine drept dar sau jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Căci aduce mai întâi umanitatea noastră asumată de El în mod curat. Dar unindu-Se cu noi, ne curăţeşte şi pe noi şi ne aduce, ca dar curat, lui Dumnezeu. "Când S-a făcut deci Hristos Arhiereul

nostru și am fost aduși prin El în mod inteligibil (nu sensibil, *n.n.*) întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit și de bunăvoința Lui din belșug și am avut chezășia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră"[117]. Nu va mai avea moartea putere, pentru că, aducându-ne lui Dumnezeu ca jertfe curate, ne umple de dumnezeirea Sa. Și în unirea strânsă ce se realizează între noi și Dumnezeu, avem izvorul vieții netrecătoare și nesfârșite.

Așa cum Aaron și Melchisedec – chipuri anticipate ale lui Hristos ca Arhiereu – nu și-au luat preoția de la ei, tot așa nici Hristos nu Și-a luat-o de la El. Numai omul sfințit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. Căci nesfințit, nu poate intra la Dumnezeu, iar sfințirea nu și-o poate da el însuși. Hristos ca om a fost sfințit de Dumnezeu, întrucât S-a făcut om curat prin inițiativa Cuvântului lui Dumnezeu și prin lucrarea Duhului Sfânt, cu vrerea Tatălui.

"Căci e necesar să știm că nici Fiul însuși, Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl, nu s-ar putea spune că a fost Preot și în treapta de Liturghisitor (de Slujitor), dacă nu s-ar înțelege că S-a făcut ca noi. Și precum a fost numit *Apostol și Prooroc* (Evr. 3, 1) pentru umanitatea Sa, așa, și Preot" (Evr. 5, 5-6). "Căci I-a trebuit chipul slujirii pentru a face lucrurile slujirii, deci chenoza"[118]. "Căci Cel ce este în chipul Tatălui și deopotrivă cu El și Căruia Îi stau înainte Serafimii și-I slujesc mii de mii de îngeri, fiindcă S-a umilit pe Sine, se spune când face aceasta că e și Slujitor (Liturghisitor) al Sfintelor și al cortului celui adevărat. Atunci S-a și sfințit cu noi Cel ce este mai presus de toată zidirea... Deci Cel ce sfințește ca Dumnezeu, când S-a făcut om și S-a sălășluit între noi și S-a făcut frate al nostru după umanitate, se spune că Se sfințește împreună cu noi. Deci trebuința de a sluji ca preot

117. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 72-73.
118. *Op. cit.*, col. 100.

şi de a Se sfinţi împreună cu noi ţine de iconomia întrupării"[119].

3. Preoţia şi unitatea Bisericii

Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl şi este astfel unicul om în care ne unim cu Tatăl şi între noi, la fel El Se foloseşte de oameni în trup şi de câte un om pentru fiecare comunitate de credincioşi pentru a ne ţine uniţi cu Sine. Iar acesta trebuie să se împărtăşească de sfinţirea Lui, ca să se poată întinde prin el sfinţirea Lui, ca putere unificatoare. Credincioşii trebuie să aibă în acest om luat dintre ei, cum a fost luată natura Sa omenească din noi, un organ ales de Sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă. Prin preoţi lucrează Hristos însuşi, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea văzută şi nevăzută a oamenilor în Sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, toţi preoţii sunt organele văzute ale preoţiei Lui unice. Hristos nu a luat mâna omenească degeaba; dar nemailucrând prin mâna Sa în mod vizibil, mâna Sa e activă prin mâna celor prin care prelungeşte în planul văzut preoţia Sa nevăzută. La fel, nemairostind prin gura Sa în mod văzut cuvintele Sale, le rosteşte nevăzut prin gura organelor văzute ale Preoţiei Sale. El lucrează prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfinţitoare şi spun toate cuvintele şi rugăciunile Lui şi către El cu conştiinţa că slujesc Lui sau cu El, şi, prin El, Tatălui. Trupul omenesc e important nu numai când se primesc Tainele prin el, ci şi când se săvârşesc, întrucât e activ prin el Duhul din trupul lui Hristos.

Sfinţirea sau hirotonirea acestor oameni e tocmai actul prin care Hristos, sub o formă văzută, îi alege şi investeşte pe aceştia ca organe prin care, când ei vor săvârşi actele sacramentale, El însuşi le va săvârşi nevăzut; iar când vor

119. *Ibidem.*

învăţa şi păstori în numele Lui, El însuşi va învăţa şi va păstori prin ei. Dar prin sfinţire nu-i învredniceşte numai la aceasta, ci îi şi obligă. Aceasta înseamnă că-i investeşte cu o "harismă" sau cu un "dar", pentru a săvârşi cu seriozitate, cu răspundere şi ca o datorie aceste lucrări, pentru ca, ceea ce săvârşesc ei, să săvârşească Însuşi Hristos prin ei.

Preoţii nu sunt numai chipuri văzute, dar de-sine-stătătoare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe văzute ale Preoţiei Lui nevăzute. Învăţătura pe care o comunică nu e a lor, prin mâna lor nu se comunică binecuvântarea lor şi harurile lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive să se mândrească. Dar mâna lor şi gura lor nu se mişcă fără voia lor, ci cu voinţa lor de a le face slujitoare lui Hristos. Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc şi ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun mai deplin la dispoziţia lucrării lui Hristos prin ei. În râvna lor maximă se arată smerenia lor, sau viceversa. Adică conştiinţa că nu a lor este puterea, ci a lui Hristos. De aceea dacă Hristos ca Arhiereu e Slujitor, cu atât mai mult preoţii sunt slujitorii slujirii mântuitoare a lui Hristos. Ei nu dau de la ei nimic, decât slujirea. Dacă n-o dau pe aceasta din toată inima, nu numai că nu mai împlinesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos, aşa cum trebuie, ci în mare parte împiedică împlinirea ei.

Dar Hristos exercită lucrarea Sa de Preot unic şi unificator nu numai prin faptul că în fiecare comunitate Preoţia Sa se exercită printr-un unic organ, ci şi prin faptul că aceste organe sunt aduse şi ele la unitate, într-un centru unic văzut al lor. Acesta este episcopul.

Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic şi unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, "capul plinătăţii lui Hristos"[120]. Căci Hristos îl investeşte pe acesta nu numai cu harisma şi cu răspun-

120. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv.* 2, 99, P.G. 35, col. 501.

derea săvârşirii Tainelor, săvârşite şi de preot, ci şi a Tainei Hirotoniei, pentru ca toţi preoţii să-şi aibă preoţia prin acesta şi să stea sub ascultarea lui. Dacă Hristos face prin sfinţire pe un preot organ şi chip văzut al Său în săvârşirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ şi chip văzut al Său şi în sfinţirea organelor văzute prin care săvârşeşte celelalte Taine.

De aceea, episcopul este prin excelenţă reprezentantul văzut al lui Hristos şi lucrează "în voia lui Hristos"[121]. De aceea, întrucât Biserica este în chip nevăzut în Hristos, ea este în chip văzut în episcop, organul Lui plenar: "*Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo*"[122]. "Fără episcop nu poate exista Biserica"[123], pentru că fără el, Hristos nu are un organ şi un chip văzut prin care să hirotonească organele văzute ale săvârşirii celorlalte Taine, prin care adaugă membri noi la Biserică şi întreţine viaţa Bisericii, sau a trupului Său tainic, în unitate. Fără episcop, nu are organul prin care sfinţeşte organele personale ale tuturor Tainelor. Căci "unde se arată episcopul, acolo să fie mulţimea, precum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală. Fără episcop nu e îngăduit nici a boteza, nici a săvârşi Euharistia..., nimeni să nu facă ceva din cele ce aparţin Bisericii, fără episcop; aceea să se socotească Euharistie sigură, care e săvârşită de episcop sau de cel căruia îi permite el... E bine să se ştie de Dumnezeu şi de episcop". "Episcopul e chipul Tatălui"[124]. El deţine în chip văzut locul lui Hristos ca învăţător, preot şi păstor[125].

121. Sfântul Ignatie Teoforul, *Ep. către Efeseni*, 3, 12.
122. Sfântul Ciprian, *Ep. 66*, 8.
123. Paladie, *Despre viaţa şi petrecerea Sfântului Ioan Gură de Aur*, P.G. 47, 35.
124. Sfântul Ignatie, *Ep. către Smirneni*, 8, 1, 2; *Tralieni*, 3, 1, P.G. 5, col. 688, 713, 780.
125. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. la 2 Tim.*, 2, 4, P.G. 62, 612.

Rezumând aprecierile vechilor Părinţi despre episcop, Dositei al Ierusalimului zice: "Demnitatea episcopului este aşa de necesară în Biserică, încât fără ea nu poate fi şi nu se poate numi nici Biserică, nici creştin. Căci cel învrednicit să fie episcop, ca urmaş apostolic..., este icoana vie a lui Dumnezeu pe pământ... El este aşa de necesar în Biserică, pe cât e de necesară răsuflarea în om şi soarele în această lume sensibilă... Ceea ce e Dumnezeu în Biserica cerească a celor întâi născuţi, şi soarele în lume, aceea este fiecare arhiereu în Biserica locală"[126]. "El este izvorul Tainelor dumnezeieşti şi al darurilor prin Duhul Sfânt; el singur sfinţeşte Mirul, şi hirotoniile tuturor treptelor sunt ale lui. El leagă şi dezleagă în ultima şi suprema instanţă..., el învaţă în primul rând Sfânta Evanghelie şi apără credinţa cea dreaptă"[127].

Dar aceasta nu-l scoate pe episcop din categoria slujitorului. Puterea ce se exercită prin el nu este a lui, ci a lui Hristos. El trebuie să fie copleşit mai mult decât orice om de faptul că,fiind prin sine om pieritor ca oricare altul, sau poate mai slab ca mulţi alţii, prin el se săvârşeşte cea mai deplină lucrare mântuitoare a lui Hristos. El trebuie să fie copleşit de răspunderea ce apasă pe umerii lui pentru Biserică; dar, în acelaşi timp, conştient că-şi împlineşte această răspundere cu atât mai mult, cu cât frânează mai mult mândria de-a socoti că Biserica depinde de el şi se pune mai mult pe sine la dispoziţia lui Hristos. Năzuinţa lui trebuie să tindă a-şi identifica cu smerenie cât mai total voia sa cu voia lui Hristos, în loc de a lua pe Hristos în slujba pretenţiilor sale de domnie. El va avea cu atât mai multă eficienţă în lucrarea sa, cu cât va contribui să-L facă mai văzut şi mai lăudat pe Hristos.

126. *Mărturisirea*, 10.
127. *Ibidem*.

Episcopii sunt ţinuţi în duhul smereniei şi prin faptul că nici unul nu e de-sine-stătător, sau stăpân al tuturor, ci e încadrat în comuniunea tuturor episcopilor, ca să ţină împreună învăţătura lui Hristos şi rânduiala liturgică şi canonică unitară a Bisericii, singura prin care lucrează Hristos şi prin care deci se împlineşte mântuirea oamenilor. Ei trebuie să asculte de Hristos, dar Hristos e în Biserică şi a rânduit să lucreze prin Tainele ei mântuirea, să Se facă cunoscut ca Acelaşi, prin învăţătura pe care ea o păstrează nealterat, sau pe care episcopii o păstrează împreună, şi cu toată Biserica. Episcopii se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar şi în legătura lor smerită cu toată Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei o formă de corp separat care-şi apără nişte privilegii lumeşti. *Precum e de greşit primatul unei singure persoane, tot aşa de greşit e primatul unui corp restrâns,* înţeles în acelaşi spirit.

Comuniunea episcopală, care-şi are o manifestare mai accentuată în sinoadele episcopale ale Bisericilor locale şi în comuniunea între ele, iar – în cazuri excepţionale – în Sinodul ecumenic, moşteneşte duhul comuniunii apostolice, care se completează reciproc cu smerenia. Căci sarcina înţelegerii lui Hristos şi a dreptei Lui propovăduiri şi a călăuzirii poporului lui Dumnezeu spre mântuire este atât de grea, că unul nu îndrăzneşte s-o împlinească fără împreuna sfătuire cu ceilalţi.

Prin aceasta, unitatea reprezentată de preot – ca centru al parohiei şi de episcop – ca centru al eparhiei, nu devine singularitate, ci se încadrează în comuniunea întregii Biserici, cum s-au încadrat Apostolii, prin comuniunea între ei şi prin marea lor răspundere pentru Biserică, în acelaşi Hristos, singurul centru unic cu adevărat eficient în privinţa mântuirii, Care nici El nu e singur, ci în Treime. "Petru întreabă una, Filip alta, Iuda alta, Toma alta, şi nu acelaşi lucru toţi, nici unul toate, ci fiecare în parte şi câte una...

Vrea să spună Filip ceva şi nu îndrăzneşte singur, ci ia şi pe Andrei (In 12, 22). Are nevoie Petru să afle ceva şi îndeamnă pe Ioan să întrebe, făcându-i semn (In 13, 24). Unde este aici rigiditatea? Unde e iubirea de stăpânire? Cum altfel ar fi arătat că sunt ucenicii lui Hristos celui blând şi smerit la inimă şi devenit rob pentru noi robii, dând Tatălui toată slava în toate, ca să ne dea nouă chip de bună rânduială şi modestie?"[128].

4. Instituirea preoţiei şi existenţa celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii

Am pornit de la preoţi ca centre ale unităţilor parohiale şi am urcat la episcopi ca centre ale unităţilor bisericeşti locale, suind până la comuniunea episcopatului în Sinod, care e centrul văzut al Bisericii întregi, şi una şi alta – unite în Hristos. Am pornit de la preoţi ca centrele cele mai concrete ale poporului credincios. Dar baza unităţii Bisericii s-a pus istoric de sus în jos şi de fapt de sus în jos se păstrează unitatea Bisericii ca întreg.

Baza iniţială a unităţii Bisericii este Hristos, Arhiereul prin excelenţă, sfinţit nemijlocit de Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, şi El rămâne în veac baza unităţii ei. Dar nu fără organe văzute unite între ele şi cu El – Arhiereul unic, prin excelenţă. El a ales pe cei doisprezece ucenici, care sunt trimişii sau Apostolii Lui, aşa cum El este trimisul sau Apostolul Tatălui (Evr. 3, 1).

Prin Apostoli, Hristos dă o bază văzută mai largă Bisericii Sale pentru timpul când El va trece în planul nevăzut. Baza aceasta e mai largă, pentru că şi Biserica se va extinde de la grupul celor ce cred la început în Hristos şi prefigurează Biserica. Dar baza aceasta rămâne totuşi unitară, prin comuniunea Apostolilor în Hristos, Care rămâne cu ei. Pentru ca unitatea văzută a Bisericii să nu-şi găsească cen-

128. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv.* 32, P.G. 35, col. 196.

trul ultim în planul văzut, ci în Hristos, *Hristos lasă nu un singur apostol și pe urmașii lui ca centru al ei, ci o comunitate de apostoli și de episcopi*, pentru ca să aibă conștiința că unitatea lor ultimă și a Bisericii este în Hristos, că singur El este unicul Arhiereu, că și El Se află în Treime. Toți episcopii trebuie să se depășească pe ei, într-o unitate superioară lor, în Hristos.

Prin trimiterea Sa, apoi prin alegerea și sfințirea celor doisprezece Apostoli la Cincizecime, se instituie Taina Hirotoniei. Dar conținutul misiunii celor astfel aleși și hirotoniți și a urmașilor lor îl indică Mântuitorul în toate ocaziile când le poruncește și le dă puterea să boteze, să ierte păcatele, să săvârșească Euharistia, "să spună, la lumină, ceea ce au auzit de la El, la ureche" (Mt. 10, 27) și ceea ce au văzut la El, să îndemne să fie păzite "câte a poruncit El" (Mt. 28, 20). Chiar în definirea diferitelor puteri și lucrări ale Apostolilor și urmașilor lor de către Hristos, avem și dovada instituirii lor ca episcopi și preoți. În Evanghelia după Ioan (20, 22), Iisus le transmite Apostolilor și urmașilor lor puterea episcopală sau preoțească de a ierta păcatele, prin suflarea Duhului Sfânt, care este arvuna Hirotoniei, ce le va fi dată complet la Cincizecime.

Întrucât învățătura Sa a dat-o tot timpul cât a fost cu ei și faptele Sale au umplut de asemenea tot acest răstimp, se poate spune că prin toată învățătura și activitatea Sa Iisus a indicat conținutul misiunii lor de organe văzute ale lucrării Lui în continuare. Iar întrucât, trimițându-i la învățătură și la săvârșirea Tainelor, i-a asigurat că va fi cu ei până la sfârșitul veacului (Mt. 28, 20) și că: "Cine vă primește pe voi, pe Mine Mă primește" (Mt. 10, 40) și: "Nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi" (Mt. 10, 20), prin acestea a arătat că ei sunt subiectele prin care El însuși, ca subiect-izvor, Își comunică mai departe învățătura Sa și harurile Sale în Taine: El însuși este Arhiereul, Învățătorul și Păstorul în ei. Prin toată învățătura

şi activitatea Sa mântuitoare, încredinţată Apostolilor şi urmaşilor lor spre predare şi continuare văzută, Hristos a dat un conţinut slujirii la care au fost chemaţi Apostolii şi urmaşii lor.

Apostolii, urmând exemplului şi poruncii Mântuitorului şi pe baza asigurării Lui că va fi până la sfârşitul lumii cu cei ce învaţă, botează şi îndeamnă, au transmis urmaşilor lor misiunea dată lor de Mântuitorul. Aceasta o făceau prin rugăciuni şi prin punerea mâinilor peste cei chemaţi la vrednicia de urmaşi ai lor (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6). La început, numirea de "preoţi" şi "episcopi" se da tuturor celor pe care Apostolii îi hirotoneau ca urmaşi ai lor (Fapte 20, 17-28). S-ar putea ca, atât timp cât comunităţile creştine erau mici şi la mari distanţe, ca unele ce luau fiinţă mai ales în oraşe, aceşti urmaşi să fi fost de cele mai multe ori propriu-zis episcopi, incluzând în ei calitatea de preoţi. Dar la destul de scurt timp după ce comunităţile cresc şi se întind şi la sate, aceşti episcopi apar ca înzestraţi cu puterea de a hirotoni preoţi ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) şi de a supraveghea activitatea acestora (1 Tim. 5, 19).

Dar, ca urmaşi în deţinerea plenitudinii harului apostolesc, episcopii nu sunt totuşi egali în toate cu Apostolii. Aceştia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot timpul activităţii mântuitoare a lui Hristos lângă El şi de a fi fost martori că acest Hristos cunoscut de ei în mod exact şi deplin a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lângă Hristos au putut da de fapt mărturie că El a înviat sau că înviatul este Hristos însuşi, după ce L-au văzut înviat (Fapte 1, 21-22). Fiind unicii martori ai învierii Lui şi cunoscători deplini ai lui Hristos şi, ca atare, temelia credinţei Bisericii (Ef. 2, 20), a fost de mare importanţă ca ei să meargă peste tot să dea această mărturie şi să comunice cunoştinţa despre El; deci chiar mai mulţi în aceleaşi locuri, pentru întărirea mărturiei unuia prin altul. Ca atare ei n-au fost episcopi stator-

niciţi într-un anumit loc, deşi aveau plenitudinea harului în ei. Tocmai pentru a da Bisericilor întemeiate de ei păstori statornici, care să extindă Bisericile din diferite locuri şi să le menţină, au hirotonit pe seama lor episcopi. Spunând că cei doisprezece Apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lângă Iisus şi L-au văzut înviat, au fost martorii prin excelenţă ai învierii Lui, nu excludem că pe lângă ei au fost şi alţi martori importanţi; dar aceştia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând şi ei multă vreme în jurul lui Iisus, nu au stat totuşi tot timpul lângă El, deci nu L-au cunoscut deplin (1 Cor. 15, 6; Lc. 10, 1). De aceea toată credinţa în Hristos îşi are ultima bază în Apostoli.

Episcopii de la început au putut să se numească şi preoţi întrucât în harul episcopatului se cuprinde de fapt şi cel al preoţiei, dar nu şi invers. În sensul acesta, şi Petru, ca episcop, se numeşte "împreună preot" (1 Pt. 5, 1); la fel Apostolul Ioan (3 In 1, 1).

Pe lângă episcopii şi preoţii aşezaţi încă de Apostoli, tot aceştia au aşezat prin punerea mâinilor şi pe primii diaconi (Fapte 6, 6). Treapta lor a continuat apoi încă din timpul Apostolilor (1 Tim. 3, 12).

Urmând tradiţiei apostolice, Biserica Ortodoxă a păstrat până azi aceste trei trepte ale ierarhiei în Biserică, fiind trepte ale unui har special pentru fiecare din ele. Pentru obţinerea harului unei trepte superioare dintre acestea, trebuie să se fi obţinut în prealabil harul treptelor inferioare. Celelalte trepte care au apărut nu sunt de "drept divin", adică nu au un har special. Ele sunt trepte de hirotesie, nu de hirotonie, şi au numai semnificaţii administrative.

În orice caz aceşti "prezbiteri" de la început nu aveau înţelesul de "bătrâni", în sensul de înaintaţi în vârstă, sau de aleşi ai comunităţii, fără un har special, cum îi înţelege lumea protestantă, căci ei aveau slujba de "păstori" ai celorlalţi credincioşi şi primeau pe Duhul Sfânt de la Apostoli, nu de la comunitate (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6; Tit 1, 5).

(Pentru cuvântul "bătrân" după vârstă limba greacă are cuvântul γέρων).

"În săvârşirea Tainelor prezbiterul-preot se roagă de fapt în numele credincioşilor şi în numele lor aduce jertfa cea nesângeroasă. Dar el sfinţeşte cinstitele daruri şi săvârşeşte toate Tainele şi lucrează toate, în numele lui Hristos (*in persona Christi*) şi cu împuternicirea Lui, al Cărui slujitor şi reprezentant este, deşi nevrednic. Întrucât Hristos, ca adevăratul şi unicul Păstor, alege pe preoţi ca organe ale Lui spre săvârşirea Tainelor, transmiţându-le harul şi puterea de la Tatăl, ca să devină preoţi şi învăţători şi păstori şi să exercite aceste trei slujiri ale Lui, preoţii primesc harul şi puterea preoţească de la Hristos, nu din partea credincioşilor; căci aceştia nu pot procura preoţilor puterea pe care nu o au". "Noi am primit cuvântul vestirii şi am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală şi a preoţiei în general"[129].

Sfântul Apostol Pavel le spune "prezbiterilor Bisericii", chemaţi la sine, la Milet: "Drept aceea luaţi aminte de voi şi de toată turma, în care Duhul Sfânt v-a pus episcopi, ca să păstoriţi Biserica lui Dumnezeu, pe care a câştigat-o prin sângele Său" (Fapte 20, 17, 28). Ei nu păstoreau pe baza delegaţiei de la credincioşi, ci în baza puterii Duhului, primită de la Apostoli (2 Tim. 1, 14; 2, 1-2; 1 Tim. cap. 5-6).

5. Caracterul duhovnicesc al preoţiei slujitoare creştine şi preoţia generală

E drept că în Noul Testament credincioşii hirotoniţi de Apostoli, iar mai apoi de episcopi în treapta de "prezbiter", nu se numesc "jertfitori" sau "sacerdoţi" (ἱερεῖς), cum se numesc cei din Vechiul Testament. Acest nume li se dă numai mai târziu. Protestanţii trag de aici concluzia că ei nu erau propriu-zis "preoţi" (ἱερεῖς), pentru că orice jertfă de a cărei

129. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. la Coloseni 3, 5*, P.G. 62, 324.

aducere e legată slujba de "preot" a încetat în Hristos. Pentru a-şi întemeia refuzul "preoţiei", protestanţii s-au văzut siliţi să conteste caracterul de jertfă al Euharistiei. Dar Sfântul Apostol Pavel declară că şi creştinii au un "altar" pe care se aduce jertfă (1 Cor. 9, 13: θυσιαστήριον). El consideră ca astfel de jertfă trupul şi sângele Domnului, pe care o opune jertfelor de animale, dar şi de mâncăruri şi băuturi aduse idolilor: "Cele ce le jertfesc păgânii, le jertfesc demonilor, şi nu lui Dumnezeu. Şi nu voiesc să fiţi părtaşi demonilor. Nu puteţi să beţi paharul Domnului şi paharul demonilor; nu puteţi să vă împărtăşiţi din masa Domnului şi din masa demonilor" (1 Cor. 10, 20-21).

La început creştinii au numit pe aceşti slujitori "prezbiteri", şi nu "jertfitori" (ἱερεῖς), pentru că acest nume era prea legat de ideea de aducători de jertfe sângeroase de animale. Creştinii voiau să se distingă şi prin această nouă numire a slujitorilor lui Hristos, de cultul iudaic.

Faţă de jertfele de animale evreieşti şi păgâneşti, jertfa lui Hristos era în fond o jertfă "duhovnicească" (autojertfire voluntară). Întrucât ea era o aducere "duhovnicească" permanentă a Persoanei lui Hristos cel înviat, cei prin care se săvârşea vizibil această aducere trebuiau să se *aducă* şi ei duhovniceşte. Căci pentru aceea Se aduce Hristos în continuare, ca să se poată adăuga la ea şi aceştia ca jertfă asemenea Lui. Ba nu numai ei, ci toţi credincioşii. Această *aducere* consta într-o dedicare a lor, lui Dumnezeu, în mod duhovnicesc, spre lauda lui Dumnezeu prin cuvinte şi fapte. Dar această jertfă de laudă a lor prin cuvinte şi fapte nu poate avea loc fără jertfa trupului şi sângelui Domnului în continuare şi fără împărtăşirea noastră de ea. Despre amândouă se spune în Epistola către Evrei: "Avem altar din care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului... Aşadar printr-Însul, prin Hristos, să aducem lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preamăresc numele Lui.

Iar facerea de bine şi dărnicia să nu le nesocotim" (Evr. 13, 10,15, 16).

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunităţi, singura "prin care" pot aduce şi creştinii jertfă de laudă, sunt necesari preoţii. Dar aceşti preoţi trebuie să efectueze şi o împreună-aducere duhovnicească a lor cu Hristos, împreună cu credincioşii. Jertfa lui Hristos nu lucrează magic, pentru că nu îşi produce efectul numai prin sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor; ci lucrează prin sângele Lui preacurat sau plin de puterea Duhului, care umple şi pe cei ce se împărtăşesc de El de aceeaşi putere de aducere a lor, lui Dumnezeu.

Întrucât au comun cu credincioşii aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Hristos, *slujitorii creştini nu mai sunt separaţi de credincioşi în modul în care erau preoţii din legea veche, sau cei păgâni.* E un alt motiv pentru care se evită la începutul Bisericii numirea lor cu numele de sacerdoţi, folosită în Vechiul Testament şi în păgânism.

Toţi creştinii sunt în acest sens o "preoţie împărătească" (1 Pt. 2, 9). Dar jertfele creştinilor, sau ei înşişi ca jertfe, trebuie să se alăture jertfei lui Hristos. Căci numai prin Hristos ca jertfă pot intra şi ei ca jertfă la Tatăl. O iniţiativă a lor în jertfire e necesară, căci dacă ar fi făcuţi jertfă cu sila, nu s-ar sfinţi în lăuntrul lor, cum nu se sfinţeau păgânii sau evreii. Dar cineva, trebuind să reprezinte pe Hristos care Se aduce jertfă pentu toţi, primeşte jertfele particulare ale credincioşilor în unitate cu jertfa lui Hristos şi în unitatea lor întreolaltă, ca să se realizeze jertfa Bisericii în Hristos. Acesta e "preotul" Noului Testament. El primeşte jertfele şi rugăciunile tuturor şi le uneşte cu jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor şi pentru toţi. El încadrează jertfele şi rugăciunile tuturor în jertfa şi rugăciunea Bisericii ca întreg. Preoţii slujitori nu aduc numai jertfele şi rugăciunile lor personale, ci ale comunităţii ca întreg şi ale tuturor credincioşilor, alăturate la jertfa lui Hristos. În preot se reali-

zează unificarea tuturor, ca în chipul văzut al lui Hristos, Cel ce Se aduce prin el jertfă în chip nevăzut.

Astfel,preotul Noului Testament se deosebeşte de preoţii ca simpli jertfitori ai Vechiului Testament şi ai păgânilor. El se deosebeşte şi pentru că, în acord cu preponderenţa ce o are ca factor duhovnicesc unificator, în misiunea lui intră şi predicarea cuvântului şi păstorirea credincioşilor, pentru formarea duhovnicească a lor, având să se folosească şi de ele ca mijloace de menţinere a unităţii credincioşilor în Hristos şi în Biserică şi ca mijloace de configurare a lor după chipul lui Hristos.

Aceste slujiri le-a exercitat şi Hristos, ca Arhiereu.

Slujirile acestea ale preotului contribuie şi ele la întipărirea lui Hristos în fiinţa credincioşilor. Aceştia îşi realizează astfel şi ei preoţia lor generală cu ajutorul preoţiei slujitoare, nu numai ca aducători ai jertfelor lor personale, ci şi ca împăraţi peste patimile lor şi ca învăţători în familie şi în societate, sfinţindu-se prin toate aceste slujiri pe ei înşişi şi contribuind la sfinţirea lumii, dar fără să facă aceasta ca reprezentanţi calificaţi ai Bisericii.

În rugăciunea dinainte de Taina Mirungerii preotul cere ca cel ce se va mirui "să placă lui Dumnezeu în tot lucrul şi cuvântul", şi să-i fie păzit sufletul "întru curăţie şi dreptate". Aceasta înseamnă "consacrarea întregii lui vieţi slujirii preoţiei împărăteşti"[130]. "Laicii nu au acces la săvârşirea mijloacelor harului; dar sfera lor este viaţa harului, penetrarea ei în lume. Aceasta e "liturghia cosmică" în lume, operând prin simpla prezenţă a "fiinţelor sfinţite", a "locaşurilor Sfintei Treimi"[131], cum sunt numiţi cei ce se vor mirui, în rugăciunea de sfinţire a Mirului, săvârşită de episcopi. Minucius Felix (sec. III) declară: "Cel ce scapă un om de pericol aduce o jertfă grasă. Iată jertfele şi Liturghia pe care noi le adu-

130. P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, Paris, 1962, p. 119.
131. *Ibidem*, p. 122.

cem lui Dumnezeu"[132]. Iar Origen zice: "Toţi aceia care au fost imprimaţi de ungerea cu Sfântul Mir au devenit preoţi... Fiecare poartă în el însuşi arderea cea de tot şi el însuşi aprinde focul pe altar..., ca să se consume fără sfârşit. Dacă eu renunţ la tot ce posed, dacă eu port crucea mea şi urmez lui Hristos, am adus o ardere de tot pe altarul lui Dumnezeu... Dacă eu iubesc pe fraţii mei până la a-mi dărui viaţa mea pentru ei, dacă lupt pentru dreptate şi adevăr până la moarte, dacă mă mortific..., dacă lumea s-a răstignit mie şi eu lumii, am oferit o jertfă lui Dumnezeu şi mă fac preotul propriei mele jertfe"[133].

În general, credinciosul ca preot împărătesc, luând putere din jertfa adusă de preotul slujitor la Liturghie, "continuă acest act *extra muros*, oficiind liturghia prin viaţa sa de toate zilele... Prezenţa lui în lume e ca o epicleză perpetuă. E o chemare a Duhului Sfânt peste el şi peste ziua care începe, peste munca sa şi roadele pământului"[134].

Semnificaţia aceasta o are şi înconjurarea pe care o face preotul cu pruncul, după Taina Botezului şi cea a Mirungerii, în jurul analogului. Dacă candidatul la preoţie înconjoară Sfânta Masă, arătând hotărârea lui de a aduce toată viaţa lui pe Hristos ca jertfă pentru credincioşi şi de a săvârşi Tainele şi de a învăţa în Biserică, mireanul sau membrul preoţiei generale e închinat slujirii neîntrerupte a lui Hristos în afara altarului, în lume, prin alte mijloace decât prin săvârşirea Tainelor, dar căutând să ţină şi el lumea în jurul lui Hristos, ca pe sine însuşi.

Dacă preotul e chemat să formeze pe credincioşi în aducerea unor astfel de jertfe şi să-şi închine în modul acesta toată viaţa lui Hristos, premergând el însuşi cu exemplul, se poate spune că preoţia Noului Testament este

132. *Ibidem*, p. 123.
133. *Hom. in Levitic.*, P.G. 12, col. 521-522.
134. Evdokimov, *op. cit.*, p. 124.

împlinirea preoţiei nedepline a Vechiului Testament şi a religiilor păgâne în care se exprima, mai mult prin acte exterioare, nădejdea sfinţirii adevărate a lumii prin jertfele adevărate, alimentate din jertfa desăvârşită a lui Hristos.

Dar pentru că slujirea învăţătorească şi pastorală a preoţilor contribuie de fapt şi ea la dezvoltarea preoţiei generale a credincioşilor şi la menţinerea unităţii lor în Hristos, sau a Bisericii, la configurarea tuturor după acelaşi chip unitar şi autentic al lui Hristos, ea trebuie să se exercite de asemenea în mod unitar. Pentru asigurarea acestei unităţi de învăţătură, de săvârşire a Tainelor, de păstorire, sau de formare a credincioşilor după chipul lui Hristos şi de vieţuire a lor înşişi după acest chip, e necesar ca preoţii să aibă un centru superior al lor învestit cu puterea de Sus pentru păstrarea neschimbată a învăţăturii, a săvârşirii Tainelor şi a conducerii credincioşilor, conform orânduirii apostolice a Bisericii. Acest centru superior este episcopul. Biserica a asigurat dependenţa preoţilor de episcop în primul rând prin hirotonirea lor de către acesta. Prin Hirotonie preoţii primesc harul care înseamnă dreptul şi puterea de săvârşire a Tainelor, de propovăduire a învăţăturii şi de păstorire. Dependenţa de episcop asigură împlinirea acestor slujiri în acelaşi mod unitar în toată eparhia, după ce episcopul s-a asigurat că cei ce primesc hirotonia au dobândit capacitatea de a împlini cum se cuvine aceste activităţi.

Episcopul unei eparhii, la rândul său, trebuie să stea într-o comuniune cu episcopii altor eparhii pentru ca unitatea de învăţătură, de săvârşire a Tainelor şi de vieţuire evanghelică asigurată de el în eparhia sa să fie în acord cu învăţătura, cu săvârşirea Tainelor şi cu vieţuirea apostolică a Bisericii de pretutindeni.

Pentru asigurarea acestei unităţi, încă din perioada apostolică s-a rânduit ca orice nou episcop să fie hirotonit de trei sau cel puţin de doi episcopi, iar înainte de hirotonie să facă pe larg mărturisirea credinţei lui, dovedind că

este aceeaşi cu a episcopilor care-l hirotonesc în numele episcopatului întreg al unei Biserici autocefale, care se află în comuniune cu întregul episcopat al Bisericii. Prin aceasta el dă garanţia că va avea grijă ca în eparhia sa să se propovăduiască, sub îndrumarea şi învăţătura lui, învăţătura Bisericii de pretutindeni şi de totdeauna, să se săvârşească aceleaşi Taine şi să se îndrume viaţa credincioşilor după aceleaşi norme evanghelice de la începutul Bisericii. Această mărturisire amănunţită a credinţei nu se cere preotului şi diaconului, ci numai celui ce are să primească harul arhieriei, pentru că el are să garanteze păstrarea învăţăturii şi a rânduielilor Tainelor şi a celor canonice în Biserica păstorită de el.

6. **Succesiunea apostolică**

Transmiterea aceluiaşi har de la episcopi la episcopi, începând de la Apostoli, odată cu transmiterea puterii şi obligaţiei de a păzi aceeaşi învăţătură şi aceleaşi norme ale Tainelor şi ale păstoririi, se numeşte succesiune apostolică. De acest har ce vine de la Apostoli se împărtăşesc, pe măsura slujirii lor mai restrânse, de la episcopul fiecărei eparhii, toţi preoţii acelei eparhii, primind odată cu el puterea şi obligaţia de a predica aceeaşi învăţătură şi de a păzi aceeaşi rânduială în săvârşirea Tainelor şi în păstorirea sufletelor pe căile conforme cu tradiţia venită de la Apostoli. Biserica trăieşte astfel totdeauna duhovniceşte din acelaşi har apostolic şi din aceeaşi învăţătură şi rânduială sacramentală şi evanghelică apostolică.

Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceeaşi tulpină apostolică, extind harul şi conţinutul vieţii apostolice în toate rămurelele care sunt preoţii, şi în toate frunzele sau rodurile care sunt credincioşii[135]. Mai bine zis, aceeaşi

135. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 393: "Succesiunea apostolică înseamnă succesiunea, neîntreruptă de la Apostoli, a slujirii şi harismei preoţeşti (şi arhiereşti), şi anume continuarea succesivă a episcopilor până la noi,

sevă care este Hristos se extinde prin episcopi şi preoţi în tot pomul Bisericii, aflându-se în mod nemijlocit în fiecare mădular al ei. Fără harul succesiunii apostolice al ierarhiei şi fără învăţătura apostolică transmisă odată cu el, n-ar fi creştini botezaţi, nu s-ar împărtăşi creştinii cu Hristos în Euharistie, nu L-ar cunoaşte pe Hristos în lucrarea Lui în ei aşa cum a fost şi cum a lucrat în tot trecutul.

Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însuşi şi Duhul Său cel Sfânt, iar factorul vizibil este Biserica întreagă în prelungirea ei, păstorită de episcopi. I. Karmiris zice: "E necesar să se adauge că succesiunea apostolică nu se limitează numai la şirul istoric neîntrerupt al episcopilor, sau la succesiunea învăţăturii apostolice *(successio doctrinae)*, ci se extinde şi la succesiunea apostolică a slujirii şi demnităţii sfinţitoare, ca şi la şirul continuu şi neîntrerupt al generaţiilor de creştini din toate veacurile, la succesiunea apostolică a întregii Biserici. Aceasta, după moartea Apostolilor, a fost purtătoarea generală şi principală a apostolicităţii şi a slujirii apostolice, ţinând seama că Duhul Cincizecimii S-a răspândit nu numai peste cei doisprezece Apostoli, ci şi peste tot poporul lui Dumnezeu al legii celei noi şi peste toată Biserica prin mulţime de daruri, transmise succesiv... În sensul acesta larg, se poate spune că există o succesiune apostolică a tuturor credincioşilor botezaţi în Biserică, pe baza chemării lor la păstrarea mărturiei credinţei şi a învăţăturii apostolice prin diferite daruri ale credincioşilor ce participă într-un anumit grad la întreita demnitate a lui Hristos, sub înrâurirea Duhului Sfânt ce lucrează în Biserică"[136].

prin hirotonie canonică de către episcopii dinaintea lor, ca şi transmiterea învăţăturii, a rânduielii şi puterii apostolice, deci înseamnă succesiunea în credinţă şi în mărturisirea apostolică şi în slujirea şi viaţa apostolică nu numai a episcopilor, ci şi a celorlalţi clerici şi credincioşi, adică a întregii Biserici".

136. *Op. cit.,* p. 396-397.

Despre succesiunea apostolică a ierarhiei s-a vorbit în Biserică de la începuturile ei. Clement al Romei zice: "Apostolii ne-au vestit Evanghelia trimişi de Domnul Iisus Hristos, iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu"[137]. Apoi, apostolii "propovăduind în ţări şi cetăţi... au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii şi diaconii celor ce aveau să creadă... şi au dat dispoziţia că, dacă vor adormi ei, să le urmeze alţi bărbaţi cercaţi în slujba lor"[138]. După Ipolit al Romei, episcopii "sunt socotiţi succesorii Apostolilor şi părtaşi ai aceluiaşi har şi păzitori ai arhieriei şi învăţăturii Bisericii"[139]. Iar după Eusebie, "întâi-stătătorii, judecătorii şi sfătuitorii cetăţii celei frumoase (a Bisericii) şi-au luat începutul de la Apostolii şi ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor încă şi acum, odrăslind ca dintr-o sămânţă bună, strălucesc întâi-şezătorii Bisericii lui Hristos"[140].

Sfântul Irineu spune că Apostolii au lăsat pe episcopi ca succesori în locul lor[141]. Ba Sfântul Irineu afirmă că şi preoţii "au succesiunea de la Apostoli" (*successionem ab Apostolis habent*), întrucât şi ei "au primit prin succesiunea episcopală harisma sigură a adevărului, după buna plăcere a Tatălui"[142].

Prin succesiunea apostolică a episcopatului se asigură păstrarea integrală a învăţăturii apostolice, adică nu numai în forma ei fixată în Noul Testament, ci şi în forma ei explicită, numită Sfânta Tradiţie. Aceasta s-a păstrat prin succesiunea apostolică în forma orală şi aplicată. "*Non enim per*

137. *Ep. 1 către Cor.*, cap. 42, 1-4; cap. 44, 2 urm.
138. *Op. cit.*, cap. 42-44.
139. *Împotriva tuturor ereziilor*, 1.
140. *Erm. la Ps.* 88, 35, P.G. 23, col. 1104. Iar în *Ist. Bis.* 1, 1, vorbeşte de "succesiunile Sfinţilor Apostoli".
141. "Quos et successores reliquebant suum ipsorum locum magisterii tradentes", "quibus ipsas Ecclesias commitebantur". *Adversus haereses*, III, 3, 1, 9; III, 4, 1; IV, 33, 8; V, 20, 1.
142. "Cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt" (IV, 26, 2, P.G. 7, col. 1053).

litteras traditam illam, sed per vivam vocem", spune Sfântul Irineu[143]. Şi se ştie că ceea ce se lasă în scris nu acoperă niciodată tot ce se transmite prin viu grai şi prin aplicare. Dar bogăţia acestui tezaur oral şi aplicat nu şi-o pot însuşi de la antecesori decât cei ce au stat timp îndelungat cu ei. Succesiunea apostolică a ierarhiei implică şi această împreunăpetrecere a celor mai tineri cu cei mai bătrâni, această ucenicie practică.

Harisma episcopală este harisma care poartă în sine puterea de a transmite toate harurile şi darurile ce se difuzează începând de la Apostoli în tot timpul în Biserică, sau pe Hristos însuşi şi pe Duhul Său cel Sfânt, prezenţi şi lucrători în aceste haruri şi daruri. Dacă-i aşa, ea nu trebuie înţeleasă numai ca un canal ce aduce până la noi ceva vechi, ci ca un foc ce se transmite cu aceeaşi putere de încălzire, sau ca apa unui fluviu mereu puternic ce pătrunde în solul nou la care ajunge, fertilizându-l. Focul şi apa harurilor persistă în Biserică de la începutul ei. Dar ele nu vin numai din trecut, ci şi de Sus în fiecare timp, căci Biserica e mereu deschisă cerului. Ele sunt soarele care încălzeşte toate generaţiile, fiind prin razele lui în ele, dar pătrunzându-le de Sus.

Pe Hristos, pe Care Îl primim noi azi prin Tainele şi prin învăţătura preoţilor hirotoniţi de episcopi, dar şi de la părinţii noştri, Îl simţim prezent şi viu în ei şi de aceea poate pătrunde şi în noi. El nu e un Hristos al trecutului, decât în sensul că tot El a fost viu şi lucrător şi în generaţiile trecute. El e mereu viu. Prin succesiunea apostolică se asigură permanenţa pururea vie a lui Hristos, prezenţa aceluiaşi Hristos în mod continuu în toate generaţiile. Nu Hristos trece, ci generaţiile trec. Dar toate au fost vii în Hristos. Şi numai în acelaşi Hristos suntem vii şi noi. Dar noi primim pe Hristos cel viu din cei ce trăiesc în El, cu care noi continuăm să

143. *Op. cit.*, III, 3, 2, 1.

trăim o vreme în acest Hristos viu. Atât numai că ei L-au primit puţin înaintea noastră. Succesiunea e şi o concomitenţă continuă.

Învăţătura despre Hristos nu constituie singură conţinutul succesiunii apostolice, sau al Tradiţiei; ea ar deveni în acest caz o învăţătură teoretică, care poate părea după un timp învechită. Nici harul Tainelor ca lucrare a lui Hristos ce ni se comunică nu formează singur conţinutul Tradiţiei. Ca lucrarea lui Hristos să aibă deplină eficacitate în noi, trebuie să ştim mai pe larg cine este El şi ce cere El de la noi. Numai împreună, harul lui Hristos şi învăţătura Lui şi despre El, ni-L transmit pe Hristos în deplinătatea Lui vie şi eficientă.

Întrucât Hristos ca Dumnezeu şi om adevărat nu se învecheşte, nici lucrarea Lui şi învăţătura despre El nu se învechesc. Dar descrierea Persoanei Lui infinite prin dumnezeirea Ei şi pururea actuală prin umanitatea Ei în mod suprem realizată, trebuie făcută înţeleasă la nivelul înţelegerii fiecărui timp, pentru a face evident adevărul Ei unic, în plenitudinea lui. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur şi Sfântul Grigorie de Nazianz au insistat asupra importanţei slujirii învăţătoreşti a preoţilor şi episcopilor.

Dacă păstrarea şi propovăduirea învăţăturii integrale a lui Hristos ţine de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaşte ca valide hirotoniile altor Biserici care au alterat această învăţătură.

Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopii căzuţi de la această învăţătură la cei pe care-i hirotonesc ei. Altfel am cădea într-o înţelegere magică a harului; el n-ar mai fi o forţă duhovnicească împreunată cu adevărata cunoaştere de Dumnezeu.

Dacă Biserica Ortodoxă recunoaşte ca hirotoniţi pe membrii ierarhiei catolice şi vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi-catolice ar merita o considerare specială după ce Biserica noastră s-ar asigura că acea formaţie

creştină nu s-a abătut de la învăţătura integrală a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza iconomiei, adică în cazul când aceia intră în Biserica Ortodoxă completându-şi credinţa lor ştirbită întrucâtva, din momentul hirotoniei.

Mai grea este problema recunoaşterii hirotoniilor anglicane, dată fiind marea varietate şi fluiditate din Comuniunea anglicană, nu numai în privinţa învăţăturii, ci chiar a Tainelor. Căci întrucât pentru unii din ei s-a diluat învăţătura despre Taine, nu e socotită necesară de toţi nici Preoţia. Deocamdată Biserica Ortodoxă aşteaptă de la Comuniunea anglicană înaintarea spre mai multă unitate şi fermitate în învăţătură, într-un spirit de apropiere de cea ortodoxă.

Faptul că Hirotonia face capabili, pe cei ce o au, să transmită altor credincioşi ai Bisericii harul Tainelor, nu dintr-o vrednicie personală, ci din calitatea lor de reprezentanţi ai Bisericii şi mărturisitori ai credinţei ei, e una din explicaţiile învăţăturii Bisericii despre nerepetarea Tainei Hirotoniei şi despre revenirea preoţilor şi episcopilor, caterisiţi şi căzuţi în erezii, la capacitatea săvârşirii valide a Tainelor o dată cu ridicarea caterisirii lor şi a reintrării în sânul Bisericii. Capacitatea de a săvârşi valid Tainele, cu care au fost învestiţi, prin ieşirea lor din ambianţa de har a Bisericii a devenit numai nelucrătoare, dar nu s-a desfiinţat cu totul în ei.

Această explicaţie trebuie completată însă cu aceea că Taina aceasta, ca şi cea a Botezului şi a Mirungerii, îl pune pe om într-o anumită relaţie fundamentală cu Hristos, spre deosebire de Euharistie şi de Nuntă, care întăresc în planul conştient această relaţie, şi de Pocăinţă şi Maslu, care o refac. Această relaţie se imprimă în fiinţa omului, lăsând în el nişte urme chiar fără voia lui. E ceva analog cu urma pe care o lasă în perechea celor căsătoriţi relaţia întemeiată între ei prin căsătorie toată viaţa. De aceea şi Taina Nunţii se consideră, în general, indisolubilă, şi Biserica nu aprobă cu plăcere căsătoria a doua şi cu şi mai puţină plăcere pe cea de a treia.

7. Aspectele văzute ale Hirotoniei și puterea nevăzută acordată prin ea

a. **Săvârșitorul și primitorul Tainei.** Săvârșitorul Tainei este episcopul eparhiei sau delegatul lui — un arhiereu – pentru preoții și diaconii chemați să slujească în cadrul ei, iar pentru un episcop, trei sau cel puțin doi episcopi, reprezentând episcopatul Bisericii autocefale respective. Prin aceasta se menține unitatea preoților din eparhie și a credincioșilor care primesc Tainele de la ei, în unicul Hristos, reprezentat de episcop, și unitatea episcopilor între ei în arhieria primită din arhieria și din Duhul aceluiași Hristos, asemenea celei a Apostolilor.

După tradiția Bisericii Ortodoxe, nu pot fi hirotoniți decât membrii de sex bărbătesc ai Bisericii, care mărturisesc credința ei și vor să-și împlinească față de Biserică îndatoririle ce țin de treapta ierarhică în care sunt introduși. În acest scop Biserica a cerut ca ei să fie întregi la minte și la trup și să aibă o pregătire teologică și un nume necompromis. La treapta episcopală nu pot ajunge, după hotărârea Sinodului V-VI ecumenic, decât cei neînsurați sau văduvi prin decesul soției, deveniți în prealabil ieromonahi. Pentru preoți și diaconi nunta este oprită după hirotonie[144]. Sunt derogante pentru autoritatea unui preot unele situații.

Condițiile acestea cerute primitorilor Tainei au semnificația lor spirituală. Membrii ierarhiei nu pot fi decât bărbați, pentru că sunt chemați să fie organele văzute ale lui Hristos, unicul săvârșitor nevăzut al Tainei; iar Hristos a fost bărbat. Femeile îi nasc și îi pot crește pentru preoție pe copiii lor asemenea Maicii Domnului. Ele sunt mamele preoților și episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate spirituală asupra lor. "Raportul atât de misterios între mamă și copil face ca femeia, Eva – sursa vieții – , să vegheze asupra a toată ființa, să ocrotească viața și lumea.

144. Sinodul Quinisext, *Can.* 6; *Canoanele apostolice*, canon 26.

A şti dacă femeia va fi soţie, mamă sau *sponsa Christi* (mireasa lui Hristos) e o problemă accesorie. Harisma ei, care este cea a "maternităţii" interiorizate şi universale, poartă pe orice femeie spre cel flămând şi lipsit şi precizează admirabil esenţa feminină; fecioară sau soţie, orice femeie este mamă *in aeternum*. Componentele sufletului ei o predispun să încălzească tot ce înaintează pe drumul său, să descopere în ființa cea mai virilă şi mai tare un copil slab şi fără apărare"[145].

Femeia are în liniştea ei o siguranţă şi o capacitate de a da încredere bărbatului, care, dincolo de demonstraţia de putere, simte nevoia susţinerii unei mame. Ioan, Apostolul, e încredinţat de Iisus Sfintei Sale Mame, ca Mamei lui. "Femeie, iată fiul tău". Episcopii au şi ei mamele lor, care-i îndrumă cu înţelepciunea lor şi cu tăria lor de credinţă. Astfel, se poate spune că în preoţia bărbatului e implicat un suport feminin[146]. În catacomba Sfântului Calist, un bărbat, episcopul, întinde mâna asupra pâinii euharistice, dar înapoia lui stă o orantă, o femeie în rugăciune[147]. Bărbatul fără femeie se pierde în abstracţiuni; femeia îl ţine legat de viaţă, care-şi are baza în viaţa dumnezeiască, în Duhul Sfânt.

Rolurile nu pot fi amestecate.

145. P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, p. 41.

146. Evdokimov face afirmaţia îndrăzneaţă, dar nu lipsită de oarecare adevăr, că în maternitatea femeii se reflectă mai mult decât în paternitatea bărbatului aplecarea spre cel născut, care e proprie Tatălui ceresc. De aceea Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a putut fi fără tată, dar n-a putut fi fără maică. Un text liturgic spune: "Tu ai născut fără tată pe Fiul, pe Care Tatăl L-a născut înainte de veci fără mamă" (*op. cit.*, p. 43, 47). "Naşterea Domnului din femeie exprimă harisma femeii de a înfăptui naşterea lui Iisus în adâncul sufletului" (*op. cit.*, p. 44) şi de a ocroti chiar în sufletul ei pe Fiul ei, episcop (*op. cit.*, p. 44). Maica Domnului poartă omofor, ocrotind pe toţi cei ce cred, deci chiar şi pe preoţi şi episcopi (*op. cit.*, p 48).

147. *Op. cit.*, p. 46.

Episcopul trebuie să fie necăsătorit, pentru că slujirea lui constă nu numai în săvârşirea personală a Tainelor şi în învăţarea personală a creştinilor în cele ale credinţei, ci şi în supravegherea acestor slujiri din partea preoţilor ca ajutători ai lui. Fiinţa lui trebuie să fie ocupată în întregime de grija Bisericii, să uite de orice interes al lui sau al familiei, asemenea lui Hristos, al Cărui reprezentant deplin este.

Dacă prin celelalte Taine se pune o bază de viaţă nouă personală, sau se promovează această viaţă, slujirea preoţească şi arhierească se acordă celor ce au deja această viaţă şi au dat dovadă că au colaborat cu adevărat cu harul la întărirea ei în fiinţa lor.

Slujirea celor trei trepte ierarhice este legată de Liturghie, pentru că îndatorirea membrilor lor constă în mod principal în săvârşirea Tainelor şi în învăţarea poporului, iar Taina culminantă este Euharistia, care se săvârşeşte la Sfânta Liturghie; şi tot în cursul acesteia se dă în mod principal învăţătura.

Nu poate ajunge cineva la o treaptă superioară în ierarhie fără să fi trecut prin cele inferioare, începând cu cea mai de jos, a diaconatului; nici nu poate trece în cursul aceleiaşi Liturghii de la o treaptă inferioară la cea superioară. Căci dacă s-ar da treapta arhieriei de la început, preoţia şi diaconia s-ar confunda cu ea şi nu s-ar mai putea da în mod deosebit. Iar dacă s-ar da de la începutul Liturghiei diaconia, apoi mai târziu preoţia şi apoi arhieria, arhiereul n-ar mai putea săvârşi îndată întreaga Liturghie.

De aceea hirotonia diaconului se săvârşeşte după prefacerea Sfintelor Daruri, ca să nu mai aibă rost să devină preot în cursul aceleiaşi Liturghii, nemaiavând putinţa să oficieze prefacerea Sfintelor Daruri, care e punctul esenţial al Sfintelor Liturghii şi să pună în practică la aceeaşi Liturghie slujirea principală a diaconului, care este aceea de a ajuta pe preot la împărtăşirea credincioşilor. Tot de aceea hirotonia preotului are loc după intrarea cu Sfintele Daruri,

pentru a împlini imediat la aceeaşi Liturghie slujirea prefacerii lor – actul esenţial al Liturghiei şi al slujirii preoţeşti în cadrul Liturghiei. Iar după aceea, nu mai are rost să fie înaintat la treapta arhieriei, nemaiavând ce face, ca arhiereu, la aceeaşi Liturghie. Şi din acelaşi motiv, arhiereul e hirotonit după cântarea trisaghionului, ca să supravegheze imediat, la aceeaşi Liturghie, citirea Apostolului şi a Evangheliei, care reprezintă slujirea învăţătorească, esenţială pentru episcop, iar apoi să oficieze prefacerea Sfintelor Daruri.

b. **Rânduiala hirotoniei în cele trei trepte şi săvârşitorul ei nevăzut.** Candidaţii celor două trepte inferioare sunt introduşi în altar, adică la slujirea jertfei lui Hristos, viitorul diacon de către doi diaconi, iar viitorul preot de către doi preoţi. Aceştia îi conduc şi în jurul Sfintei Mese de trei ori. În timpul acestei înconjurări candidaţii sărută de fiecare dată cele patru colţuri ale ei şi mâna arhiereului hirotonisitor, care şade pe scaun în partea dinspre miazănoapte a Sfintei Mese. O dată cu mâna sărută şi omoforul şi epigonatul, făcând trei metanii înaintea lui. În jurul Sfintei Mese viitorul diacon e condus de doi diaconi, ceea ce semnifică o iniţiere a viitorului diacon în diaconie şi o anumită primire a noului diacon în rândul cetei lor. Un lucru analog semnifică şi conducerea candidatului la preoţie de doi preoţi.

Prin înconjurarea Sfintei Mese de trei ori şi sărutarea colţurilor ei, viitorul diacon şi preot arată că preocuparea şi iubirea lui se va mişca toată viaţa în mod neîntrerupt în jurul lui Hristos, prezent nevăzut pe Sfânta Masă şi văzut în persoana episcopului de lângă ea.

Prin cele trei metanii făcute de fiecare dată în faţa arhiereului şi prin sărutarea omoforului, epigonatului şi mâinii lui drepte, candidatul la diaconie şi preoţie îşi arată voinţa de a asculta pe arhiereul său, care reprezintă în mod văzut pe Hristos, omoforul fiind semnul grijii lui pentru po-

porul păstorit, epigonatul – semnul puterii lui duhovnicești, iar mâna lui dreaptă – organul prin care Hristos însuși transmite lucrarea Sa în Tainele pe care le săvârșește.

Diaconul îngenunchează apoi cu piciorul drept în fața Sfintei Mese, pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul și-l reazemă pe ele. El arată prin aceasta că se predă acum ca jertfă vie lui Hristos, căci pe Sfânta Masă Se află totdeauna Hristos ca jertfă.

Arhiereul își scoate mitra, ca să arate că nu el ca om va învesti cu puterea diaconiei pe candidat, ci Hristos însuși. Pune mâna dreaptă peste capul aceluia, ca organ ("materie") prin care se transmite harul lui Hristos, și rostește cuvintele: "Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, prohirisește pe cucernicul ipodiacon (N), în diacon. Să ne rugăm dar pentru dânsul ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh". Deși harul diaconiei se transmite prin mâna episcopului, el declară cu smerenie că harul însuși îl ridică pe primitor în treapta diaconiei. Dar aceste cuvinte sunt numai introducerea la rugăciunea care urmează și pe care o rostește episcopul, dar la care cere să se asocieze toți cei din altar. În săvârșirea Tainei, arhiereul nu se singularizează, ci se află în comuniunea Bisericii. În prima rugăciune cere lui Hristos, ca Însuși El "să dăruiască harul Lui" celui prohirisit întru diacon. Într-o a doua rugăciune arhiereul cere tot lui Hristos ca El însuși "să umple, pe cel ce l-a învrednicit de a intra în slujba diaconiei, de toată credința, dragostea, puterea, sfințenia, prin venirea Sfântului și de-viață-făcătorului Duh asupra lui". "Căci nu prin punerea mâinilor mele peste dânsul, ci prin puterea îndurărilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul."

Conștiința că Hristos însuși e de față și lucrează în această Taină unește într-o adâncă cutremurare și responsabilitate pe săvârșitorul Tainei cu cei ce-l asistă pe de o parte și cu primitorul ei pe de alta. În această întâlnire de

suflete, pătrunse de conştiinţa prezenţei şi lucrării aceluiaşi Hristos, se săvârşeşte trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte, la slujitorul cel nou.

Semnele capacităţii slujirii diaconeşti i le încredinţează arhiereul înmânându-i orarul şi mânecuţele înaintea uşilor împărăteşti, după ce le arată credincioşilor şi declară de trei ori: "Vrednic este", iar poporul răspunde tot de trei ori, confirmând: "Vrednic este". La evenimentul consacrării unui nou slujitor al lui Dumnezeu şi al Bisericii participă cu asentimentul lui şi poporul credincios.

În momentele văzute ale hirotoniei preotului se cuprind câteva deosebiri, care punctează ceea ce este propriu slujirii preoţeşti. Candidatul la preoţie îngenunchează în faţa Sfintei Mese cu amândouă picioarele, arătând că se predă mai accentuat lui Hristos. În prima rugăciune, arhiereul cere lui Hristos să-i dăruiască "acest mare har" al preoţiei, iar în rugăciunea a doua se specifică slujirile preotului, de săvârşitor al Tainelor şi de propovăduitor al cuvântului dumnezeiesc: "Să se facă vrednic a sta fără prihană înaintea jertfelnicului Tău, a propovădui Evanghelia împărăţiei Tale, a lucra cu sfinţenie cuvântul adevărului Tău, a aduce Ţie jertfe şi daruri duhovniceşti, a înnoi pe poporul Tău prin baia naşterii de a doua".

Apoi,în faţa poporului, pe lângă veşmintele care reprezintă capacitatea lui de săvârşitor al Tainelor, i se înmânează şi Liturghierul care reprezintă slujirea lui principală de săvârşitor al Sfintei Liturghii. Iar după prefacerea Sfintelor Daruri, arhiereul îi încredinţează sfântul trup al Domnului pe burete ca să-l ţină pe mâna dreaptă, aşezată cruciş peste cea stângă, cu cuvintele: "Primeşte odorul acesta şi-l păzeşte pe el până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când El are să-l ceară de la tine". Apoi preotul se retrage în partea de răsărit a Sfintei Mese, ţinând sfântul trup în mâinile sale aşezate deasupra ei, oarecum identificate cu ea. Preotul va ţine trupul Domnului jertfit pe seama

credincioşilor până la sfârşitul lumii atât ca reprezentant al tuturor preoţilor Bisericii, cât şi ca preot singular, care trebuie să ţină la dispoziţia credincioşilor acest trup până la sfârşitul vieţii lui, care, pentru el, coincide cu sfârşitul lumii, căci cum va încheia viaţa lui aşa se va scula în faţa Domnului la înviere, sau se va prezenta după moarte.

Răspunderea arhiereului de a preda preotului trupul Domnului şi răspunderea acestuia de a-l primi se întâlnesc şi se întregesc într-o răspundere comună în faţa lui Hristos, dar şi în faţa poporului căruia trebuie să i se pună şi ţină la dispoziţie trupul lui Hristos, adică pe Hristos însuşi în toată viaţa lui, pentru a fi predat altor episcopi şi altor preoţi până la sfârşitul lumii. Deschiderea eshatologică a Preoţiei şi a Euharistiei iese prin aceasta puternic în relief. Preotul priveşte, ţinând trupul Domnului pe mâini, spre viaţa veşnică, atunci când se va cere de la el trupul tainic.

În această unire realizată prin vibraţia comună a celei mai adânci răspunderi faţă de Hristos, faţă de Biserica prezentă şi faţă de viitorul ei eshatologic, şi de tot drumul ei până atunci, răspundere a cărei scadenţă va avea loc în eternitate, Hristos Îşi procură prin mijlocirea episcopului un nou organ văzut al Său, un nou organ al lucrării Sale, în Tainele ce le va săvârşi. În răspunderea aceasta comună, cel ce hirotoneşte şi cel ce e hirotonit devin complet străvezii pentru lucrarea lui Hristos însuşi, pentru că de fapt Hristos este cel ce lucrează prin Duhul Său. "Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi păstori şi învăţători în Biserică. Căci aceştia se fac prin Duhul, cum zice şi Pavel: "Întru care Duhul Sfânt v-a pus episcopi"[148]. Căci aceasta este hirotonia: se pune mâna bărbatului, dar Dumnezeu lucrează totul şi mâna Lui e aceea care se atinge de capul celui ce se hirotoneşte, dacă se hirotoneşte cum trebuie... Căci dacă n-ar

148. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, 14, P.G. 50, 458.

fi arvuna Duhului... nu am avea preoți. Nici n-ar putea fi aceste hirotonii fără acea venire (a Duhului)"[149].

La hirotonia arhiereului, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia din episcopi, ci și Sfânta Evanghelie, indicându-se pe de o parte sarcina principală ce o primește noul arhiereu, pe de alta, accentuându-se credința că Hristos însuși și-l face organul deplin al Său. În prima rugăciune se vorbește de "jugul Evangheliei" pe care îl primește noul arhiereu, iar în a doua, după ce se amintește de îndatorirea lui de a "aduce jertfă și prinos pentru tot poporul", e numit "iconom al harului"; apoi e pus într-o legătură specială cu Hristos, adevăratul Păstor, ca să-și pună și el sufletul pentru credincioși, cum Și l-a pus Hristos, desăvârșindu-l prin pilda, învățătura și toată lucrarea Sa: "Fă-l următor Ție, adevăratul Păstor, punându-și sufletul pentru oile Tale, povățuitor orbilor, lumină celor dintru întuneric, certător celor neînțelepți, ajutător pruncilor, luminător în lume, ca, desăvârșind sufletele cele ce i s-au încredințat lui în viața aceasta, să stea ne-rușinat înaintea judecății Tale."

După aceea, el primește ca veșminte, peste cele preoțești, sacosul, omoforul și mitra. Păstrând veșmintele preoțești și întărindu-le prin sacos, el va păstra și completa slujirea de preot săvârșitor al Tainelor, nedespărțindu-se de comunitățile euharistice și duhovnicești restrânse și de credincioșii concreți, prin faptul că menține și treapta unei preoții cu o mai extinsă lucrare unificatoare. Primind omoforul, el asumă răspunderea pastorală pentru toată obștea credincioșilor, asemenea lui Hristos, Care Și-a pus sufletul pentru mântuirea fiecăruia din noi, ca Păstorul care lasă pe cele nouăzeci și nouă de oi și pleacă în căutarea celei primejduite; aceasta dă o semnificație duhovnicească puterii sale împărătești, simbolizată prin mitră. Ea e putere duhov-

149. Idem, *Omil. 14 la Fapte*, P.G. 60, col. 180.

nicească, responsabilitate pentru mântuirea tuturor credincioşilor.

Ca organ al lui Hristos, arhiereul are cea mai cutremurătoare răspundere pentru mântuirea sufletelor, având să imite pe Hristos în smerenie, pildă de curăţie, de dezinteresare, de blândeţe, de jertfire de sine. Dacă îşi înţelege rolul de reprezentant al lui Hristos ca un temei pentru o putere în spirit lumesc, el s-a depărtat interior de Hristos şi prin el nu se mai înfăptuieşte cu toată eficienţa lucrarea lui Hristos cel blând, smerit, curat şi în stare de continuă jertfă. Ca organ al lui Hristos, el trebuie să fie un slujitor model al lui Hristos şi va avea să dea seama la judecata lui Hristos de felul cum şi-a împlinit slujirea lui: dacă şi-a împlinit-o bine, va avea plată mai mare, dacă şi-a împlinit-o rău, va avea parte de osândă mai mare.

F
Taina Nunţii

Taina Nunţii este un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care, prin preot, se împărtăşeşte harul Sfântului Duh, unui bărbat şi unei femei ce se unesc liber în căsătorie, care sfinţeşte şi înalţă legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovniceşti dintre Hristos şi Biserică[150].

1. Locul Nunţii între celelalte Taine

O primă întrebare care s-ar putea naşte în legătură cu această Taină este cea referitoare la locul care i se acordă ei în înşirarea Tainelor. Această întrebare implică şi pe cea referitoare la locul Hirotoniei. Dacă săvârşitorul tuturor Tai-

150. H. Andrutsos, *Dogmatica*, trad. rom., p. 420. Macarie, *Dogmatica*, după Evdokimov, *op. cit.*, p.165.

nelor este preotul, de ce nu se pune Hirotonia fie la începutul, fie la sfârşitul tuturor Tainelor? De ce aşază tradiţia Bisericii Hirotonia după Botez, Mirungere, Euharistie şi Pocăinţă, şi înainte de Nuntă şi Maslu? Un prim răspuns ar putea fi acela că prin cele patru Taine anterioare omul este pus într-o relaţie directă cu Hristos şi numai indirect este pus într-o relaţie de slujire şi cu ceilalţi oameni, pe când prin Taina Nunţii omul e pus în primul rând într-o relaţie strânsă cu un semen al său, iar prin Maslu i se dă un ajutor pentru trupul său, şi numai prin ele e pus în relaţie cu Hristos. Deci aceasta ar justifica şi aşezarea Hirotoniei după cele patru Taine care pun pe om în relaţie directă cu Hristos, întrucât de acestea depinde mântuirea lui, iar rolul principal al preotului e să-i ajute, prin Hristos, pe oameni să-şi dobândească mântuirea.

Acest răspuns poate avea şi forma următoare: cele patru Taine aşezate înaintea Hirotoniei dau omului harul cu care, conlucrând, el îşi dobândeşte mântuirea, dar fructificarea acestui har se face în mod deplin prin preoţie şi căsătorie. Majoritatea oamenilor trăiesc plinătatea relaţiei de căsătorie prin realizarea virtuţilor ca roade ale colaborării lor cu harul, sau ca forme ale sfinţirii lor în această relaţie neîntreruptă şi intensă. Iar odată intrat în această relaţie, calitatea ei de o anumită înălţime determină în sens bun toate celelalte relaţii ale omului în societate, pe care căsătoria le multiplică. Cu atât mai mult se întâmplă aceasta cu preoţia. Deci Taina Nunţii şi Taina Preoţiei ajută pe credincioşi, prin harul ce li-l dau, să pună într-o aplicare cuvenită harurile celorlalte Taine, în situaţia concretă familială şi socială în care trăieşte, prin natură, marea lor majoritate, sau în rolul bisericesc asumat de către unii dintre ei[151]; îi ajută ca în relaţia cu semenii lor, în căsătorie şi în preoţie şi în

151. Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 99, 115, vede o apropiere între preoţie şi căsătorie, căci prin amândouă omul primeşte harul de a se aduce jertfă lui Dumnezeu în referinţele cosmice ale vieţii.

multiplele probleme și relații ce li le impun acestea, să se întâlnească cu Dumnezeu, sau să dezvolte relația cu Hristos mai ales printr-un semen cu care se unesc pe viață, sau cu credincioșii pentru care sunt răspunzători. Nunta și Preoția ca Taine fac vădit faptul că persoana nu se realizează decât în comuniune, că persoana și comuniunea sunt doi poli inseparabili; fac vădit faptul că Tainele își au rodirea lor în răspunderea oamenilor unii față de alții. Din acest punct de vedere, Preoția e un rod mai bogat al celorlalte Taine și deci e justificată așezarea după ele și înainte de celelalte în care acelea rodesc.

Poate faptul că monahii, printr-o harismă care biruiește natura, reușesc să se mențină printr-un efort în afara relației de căsătorie și a complexului de relații necesare și de probleme impuse de ea, menținându-se într-o relație directă și oarecum strict personală cu Hristos, explică de ce Biserica nu consacră printr-o Taină intrarea în monahism, ci numai printr-o ierurgie.

Paul Evdokimov observă: "Prin harul Tainei (Nunții) eșecurile nu sunt răni mortale, nici infidelitățile – condamnări fără recurs. Ceea ce monahii realizează *nemijlocit*, cei căsătoriți o fac *mijlocit*, și mijlocul prin care o fac este locul sacramental al harului. Cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, și acest "altul" e iubirea Lui, care e darul harului"[152].

Faptul că putem vedea pe Dumnezeu prin altul, că iubirea față de altul ni-l face pe acela transparent al lui Dumnezeu, e un dar al întrupării Cuvântului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat putința să-L vedem prin fața omenească, mai întâi în El însuși, apoi în toți cei în care Hristos Se sălășluiește, sau continuă să Se întrupeze prin Taine. Numai pentru că Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul și înfrumusețează pe altul, acest altul ni se arată

152. *Sacrement de l'amour*, p. 158.

vrednic de o iubire nesfârşită; iubirea faţă de acest altul nu se epuizează niciodată. În afară de Hristos, iubirea permanentă faţă de un om concret ar fi fost imposibilă. "Pentru cine se plasează în afara Întrupării, diferenţa infinită, calitativă, de netrecut, între Dumnezeu şi om, alteritatea lui absolută, face iubirea nenorocită şi toată comuniunea, chiar comunicarea, indirectă şi voalată. Proiectată în raporturile celor căsătoriţi, această alteritate radicală a altuia face în mod concret iubirea nenorocită şi imposibilă"[153]. Monahul, deşi necăsătorit, stă totuşi în relaţie cu Dumnezeu ca persoană, deci într-o stare de acută responsabilitate. De aceea literatura patristică numeşte monahismul "adevărata filosofie"[154].

Faptul că în căsătorie Dumnezeu e cunoscut prin celălalt, iar în Maslu – prin mângâierea primită de la El în stare de boală (prin trup), face ca aceste două Taine să fie aşezate la urmă, după ce preotul a pus pe om în legătură directă cu Hristos prin celelalte patru Taine. Dar faptul că forma mijlocită în care se cunoaşte Hristos prin cele două Taine din urmă e totuşi o cunoaştere directă a Lui prin transparenţa celuilalt sau a trupului slăbit, deci nu e o simplă cunoaştere deductivă sau posterioară cunoaşterii semenului sau trupului bolnav, precum şi faptul că atât căsătoria cât şi boala sunt forme de situaţii concrete în care se fructifică harurile celorlalte Taine, leagă aceste două Taine cu cele patru dinainte. Dar Preoţia e legată şi mai mult atât cu cele patru Taine anterioare prin care e primit Hristos ca Mântuitor personal, cât şi cu cele două din urmă, prin relaţiile mai responsabile cu oamenii în care trebuie să se manifeste rodirea harului primit.

2. Căsătoria ca legătură naturală pe viaţă între un bărbat şi o femeie

Căsătoria ca legătură naturală pe viaţă între un bărbat şi o femeie se întemeiază pe faptul că bărbatul şi femeia

153. *Ibidem.*
154. La Evdokimov, *op. cit.*, p. 157.

numai împreună alcătuiesc umanitatea completă. "Nu e decât o suferință a fi singur"[155]. Nici Dumnezeu nu e o singură persoană. Căci în acest caz n-ar fi iubire, ba n-ar fi în întregime persoană, deci Dumnezeu. De aceea, nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu, dacă ar fi o monadă închisă. În acest caz existența lui ar fi un chin, dacă ar mai exista peste tot. Facerea spune că Dumnezeu a făcut pe Eva pentru că a văzut că "nu e bine să fie omul singur" (2, 18). Nu numai ca să-l ajute pe Adam crease Dumnezeu și pe Eva, ci și pentru ca să-l ferească de singurătate, căci numai pentru că se completează reciproc ei sunt omul deplin. "Bărbat și femeie i-a făcut pe ei și i-a binecuvântat; și a chemat numele lui om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei" (Fac. 5, 2). Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat și femeie: "Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (Fac. 1, 27). "Vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur", notează Sfântul Ioan Gură de Aur[156]. Iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Dumnezeu a creat coexistența"[157].

Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam și înainte de aducerea ei distinctă la existență. Dar a fost în Adam nu ca ceva identic cu el și deci ea nu e rezultatul unei simple dezvoltări a lui. Omul e bipolar în sine însuși. Numai așa e ființă dialogică. Partenerii în dialog trebuie să aibă și ceva comun, dar și ceva deosebit, mai deosebit decât are un individ de același sex față de alt individ. "Adam a fost totdeauna Adam-Eva". "Se poate spune că aceste două aspecte (masculin și feminin) ale omului sunt în așa măsură inseparabile în iubirea lui Dumnezeu, că o ființă umană, luată izolat și considerată în

155. *Ibidem*, p. 159.
156. *Homilia XX*, la Efes. 5, 22-24, P.G. 62, col. 135.
157. După Evdokimov, *op. cit.*, p. 162.

sine, nu e deplin om. Nu e, aşa zicând, decât o jumătate de om, într-o existenţă izolată de complementarul său"[158]. Nu e decât o jumătate neuniformă cu cealaltă jumătate.

Deosebirea complementară trupească redă şi condiţionează o diferenţă complementară sufletească. Aceasta nu face pe fiecare mai puţin om. Dar umanitatea este trăită de fiecare în alt mod şi într-o completare reciprocă. Fiecare e la fel de om, dar integritatea umană şi-o trăiesc numai împreună, în completarea reciprocă. Cu alte cuvinte, această unitate umană diferenţiată şi complementară este o unitate conjugală. "Fiinţa umană este o fiinţă conjugală"[159]. Perechea umană din rai era o pereche conjugală. "Aceasta era căsătoria paradisiacă, avându-şi baza în natura umană duală". Dar ea avea şi un har[160].

Pentru a fi o unire desăvârşită, căsătoria comportă o iubire desăvârşită. De aceea ea trebuie să fie indisolubilă. Astfel, căsătoria avea de la început atributele unităţii şi indisolubilităţii. Bărbatul avea, în mod deplin, în unirea desăvârşită cu o femeie, tot ce-l completa esenţial; şi femeia la fel. Trecerea de la legătura cu o femeie la legătura cu alta, sau de la un bărbat la altul, nu procură nici unuia completarea deplină printr-o unire desăvârşită. Femeiescul e mereu căutat fără să fie găsit deplin, în acea dăruire a lui deplină şi pentru toată viaţa; şi bărbătescul la fel. Fiecare jumătate rămâne mai mult sau mai puţin un individ necomplet ca om, mai mult sau mai puţin într-o singurătate.

Unirea deplină între un bărbat şi o femeie, corespunzând unei iubiri desăvârşite, e netrecătoare. Căci fiecare a găsit în celălalt nu un obiect, ale cărui posibilităţi de satisfacere sunt limitate şi care se ascunde ca persoană atunci

158. *Ibidem*, p. 161.
159. *Ibidem*, p. 160.
160. Clement din Alexandria vorbeşte de un har al căsătoriei în rai (τῆς τὸν γάμον χάριτος).

când e tratat ca obiect, ci o persoană inepuizabilă şi veşnic nouă în capacitatea şi imaginaţia ei de autodăruire.

Cei doi se iubesc pentru că se completează, pentru că nu-şi sunt uniformi. Iubirea nu se naşte între două suflete care sună la fel, ci care sună "armonic", spune Schiller[161]. Iubirea este un schimb de fiinţă, o întregire reciprocă. Iubirea îmbogăţeşte pe fiecare pentru că primeşte şi dăruieşte la nesfârşit, pe când ura sărăceşte[162], pentru că nu dă şi nu primeşte nimic.

Bărbatul găseşte în femeie o taină indefinită. Ea îşi cunoaşte nişte insuficienţe care se cer după o întregire prin bărbat, de aceea îl iubeşte pe bărbat; şi bărbatul, la fel. Căsătoria e în acelaşi timp dragoste şi ajutor, bucurie de celălalt şi răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea uneşte uimirea în faţa tainei celuilalt şi răbdarea neputinţelor lui şi ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari.

Căsătoria ca legătură naturală a fost slăbită şi desfigurată în multe forme după cădere, prin egoismul descătuşat şi dezvoltat de cădere. Ea a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordială. Totuşi ea n-a fost desfiinţată în esenţă. Căci nici natura umană n-a fost distrusă.

Bărbatul se întregeşte aşa de mult prin femeie, deoarece ea este cealaltă jumătate a speciei şi numai împreună cu ea bărbatul formează omul întreg şi numai în unire cu ea se realizează ca bărbat. Şi femeia la fel. Căci bărbatul e cel ce completează femeia, şi viceversa. Şi dacă bărbatul nu completează de fapt femeia şi nu e completat de ea, nu se realizează ca bărbat, precum nici femeia, ca femeie. În felul acesta, în femeia lui, bărbatul are toată cealaltă jumătate a speciei, şi viceversa, încât nici unul nu are nevoie de alt bărbat sau de altă femeie.

161. La P. Florensky, *art. cit.*, p. 177.
162. *Ibidem.*

Dar orice bărbat sau femeie e nu numai un exemplar uniform al unei jumătăți a speciei, ci poartă și caracterele unice ale unei persoane nerepetate. Viețuind împreună, cele două persoane se configurează una după cealaltă, încât bărbatul se completează și ca persoană prin femeie, și invers. Fiecare devine un fel de co-persoană și amândoi o unitate co-personală. De aceea, bărbatul care ar trece de la o femeie la alta nu se mai realizează ca persoană, definită prin conviețuirea cu o singură persoană ca femeie. Trăsăturile lui personale vor deveni fluide, nedefinite. Propriu-zis el va deveni mai mult un individ-specie, căci cel ce e lipsit de o adevărată și permanentă comuniune personală, e mai mult un individ uniform al speciei decât o persoană. În el se dezvoltă mai mult pasiunile speciei, nearmonizate și neînfrânate în trăsăturile unei persoane cu caractere spirituale reliefate în mod propriu. Prin educație caracterele lor personale îmbinate le capătă și copiii lor; sau și cei doi se resimt cu vremea de trăsăturile personale ale copiilor. Așa se pregătesc oamenii să devină o universală comunitate co-personală în Împărăția cerurilor. Această reciprocă configurare personală n-a lipsit cu totul nici după cădere, ba ea a fost ajutată într-un fel chiar de legea naturii. Slujba ortodoxă afirmă: "Nici păcatul de la început, nici potopul n-au stricat sfințenia căsătoriei"[163]. Sfântul Efrem Sirul adaugă: "De la Adam până la Domnul, iubirea conjugală autentică era Taină desăvârșită"[164]. Mai precis vorbește Fericitul Augustin, spunând la rândul său: "Hristos a întărit la Cana ceea ce a instituit în rai"[165].

Totuși atributele naturale ale căsătoriei, unitatea și indisolubilitatea, erau de mulți și chiar de multe popoare întregi nesocotite. Dar conștiința că ea e una și indisolubilă persista între oameni. Din această conștiință pun fariseii lui

163. La P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 175.
164. *La Efes.*, 5, 32.
165. *In Ev. In.*, 9, 2.

Iisus întrebarea: "Se cade, oare, omului să-şi lase femeia sa pentru orice pricină?" (Mt. 19, 3).

3. Întărirea şi înălţarea căsătoriei de către Hristos

Hristos întăreşte din nou legătura căsătoriei dintre bărbat şi femeie şi o înalţă, din ordinea naturii, în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea Sa la nunta de la Cana, în ambianţa harică ce iradia din Persoana Sa. Săvârşind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire şi dând perechii ce se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălţarea vieţii omeneşti în ordinea harului de la întărirea şi înălţarea căsătoriei.

El afirmă apoi direct trebuinţa revenirii căsătoriei la unitatea şi indisolubilitatea ei de la început. La întrebarea fariseilor, de ce Moise a permis părăsirea femeii, El răspunde: "Fiindcă Moise, după învârtoşarea inimii voastre, v-a dat vouă voie să vă lăsaţi femeile voastre, dar la început n-a fost aşa. Ci Eu vă zic vouă: Oricine va lăsa pe femeia sa – nu pentru desfrânare – şi se va însura cu alta, preacurveşte, şi cine s-a însurat cu cea lăsată, preacurveşte" (Mt. 19, 8-9).

Iisus consideră ca adulter pe cel ce-şi lasă femeia sa şi ia pe alta, sau pe cel ce o ia pe cea părăsită, deoarece socoteşte că legătura căsătoriei nu s-a desfiinţat între cel ce şi-a lăsat soţia sa, prin faptul că a părăsit-o. Aceasta o spune şi direct mai înainte, răspunzând la întrebarea dacă e permis cuiva să-şi lase femeia sa, pentru orice pricină, în afară de cea a adulterului. În acest răspuns, El afirmă unitatea celor căsătoriţi, bazat pe faptul că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat şi ca femeie şi deci cel ce se uneşte cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie sau viceversa. Dumnezeu însuşi i-a împreunat prin faptul că a făcut pe om bărbat şi femeie, deci prin

faptul că fiecare devine omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care şi-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra şi reface cu alt partener. Nemairespectându-se unul pe altul ca persoană, ci tratându-se ca obiecte de plăcere care nu ţine mult, aceştia cad din demnitatea de om, pe care au primit-o prin creaţie: "Răspunzând, El a zis: Oare n-aţi citit că Cel ce i-a făcut de la început, bărbat şi femeie i-a făcut? Şi adaugă: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Aşa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mt. 19, 4-6).

Bazată pe cuvântul Mântuitorului, Biserica Ortodoxă nu divorţează pe cei căsătoriţi decât în cazul când unul din ei a rupt unitatea dintre ei prin adulter. Dar nu cunună pe cineva mai mult decât de trei ori. Pentru a doua căsătorie impune o pocăinţă şi o oprire de la Sfânta Împărtăşanie pe timp de doi ani, iar pentru a treia - pe timp de cinci ani. Iar în rugăciunile de la această căsătorie se cere iertarea păcatelor celor ce se cunună: "Stăpâne, Doamne Dumnezeule... iartă fărădelegile robilor Tăi, chemându-i pe dânşii la pocăinţă, şi dându-le lor iertarea greşelilor, curăţirea păcatelor... celor de voie şi celor fără de voie, Cela ce ştii neputinţa firii omeneşti". Dar când unul din soţi a decedat, celălalt e admis la căsătorie fără divorţ bisericesc, căci căsătoria se consideră stinsă (Rom. 7, 2).

Dar unitatea aceasta indisolubilă, alcătuită între bărbat şi femeie, fiind o unitate în planul uman, nu e atât o unitate organică, fiziologică, ci o unitate prin iubire. Ea se bazează pe iubirea între două existenţe umane ce se completează nu numai pe planul trupesc, ci şi pe cel spiritual. Pentru aceasta ea primeşte în Biserică un har. Ca atare, el nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicată în fire şi refăcută prin har e şi o operă a voinţei celor doi.

Dacă o concep numai ca mijloc de satisfacere a poftei trupeşti, cei doi se plictisesc repede unul de altul. Căsătoria începe cu o iubire în care se sintetizează atracţia trupească şi cea spirituală, cu o iubire în care fiecare preţuieşte taina celuilalt şi afirmă în iubirea sa disponibilităţi nelimitate de a-l respecta ca persoană, de a accepta toate jertfele şi oboselile pentru el.

Dar sinteza acestei iubiri totale iniţiale e o legătură ce se actualizează în fapte, aspectul spiritual căpătând un loc tot mai important în ea. Fiecare din cei doi înscrie în fiinţa sa tot mai multe semne de atenţie, de înţelegere, de slujire şi de jertfire din partea celuilalt, iar acestea îi leagă tot mai strâns, îi fac să se cunoască şi să se preţuiască tot mai mult, iar această "memorie" spirituală vie, care înalţă pe fiecare din cei doi ca persoană, înălţându-l pe unul prin celălalt, face să se penetreze de tot mai multă spiritualitate şi familiaritate actele lor de iubire trupească.

Trupul fiecăruia devine pentru celălalt un transparent al spiritualităţii lui, capătă o adâncime spirituală tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru celălalt o taină tot mai cunoscută şi tot mai indefinibilă în acelaşi timp. Iar această taină a fiecăruia se vădeşte deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el şi pentru el. Taina fiecăruia dintre ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, căci fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Astfel,căsătoria este o adevărată taină vie a dualităţii sau a unităţii duale, care începe să se simtă şi să se realizeze din momentul unirii celor doi în căsătorie, sau şi de mai înainte, dar îşi actualizează virtualităţile în tot cursul vieţii lor, fără să se plictisească unul de altul.

Un rol important în această spiritualizare treptată a legăturii dintre ei îl are exerciţiul şi creşterea responsabilităţii unuia pentru altul. Iubirea creşte din exerciţiul responsabilităţii reciproce, şi responsabilitatea creşte din iubire. Iubirea între fiinţele condiţionate de atâtea nevoi ale vieţii în

trup nu e numai o fericită contemplare a frumuseţii trupeşti şi apoi o tot mai trăită contemplare şi a celei sufleteşti a celuilalt, deşi este şi aceasta; ci ea e motorul unor nesfârşite acte de responsabilitate pentru acela. Iar aceasta se imprimă ca un important factor de spiritualizare în actele de iubire trupească.

Responsabilitatea aceasta se manifestă în fapte în mijlocul societăţii, căci familia proprie nu poate fi slujită fără împlinirea unor îndatoriri în societate. Harul dat celor căsătoriţi are astfel efecte în societate şi în Biserică. "Atâta timp cât privim căsătoria numai în legătură cu aceia care se căsătoresc, şi nu o raportăm la Biserica întreagă şi prin aceasta la lumea întreagă, nu vom înţelege niciodată caracterul sacramental al ei, acea mare Taină de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel: "Iar eu vorbesc în Hristos şi în Biserică"... În acest sens, Taina Căsătoriei este mai cuprinzătoare decât familia. Este Taina iubirii dumnezeieşti, Taina cuprinzătoare a existenţei peste tot, şi acesta e motivul pentru care ea interesează toată Biserica şi, prin Biserică, întreaga lume"[166]. O familie sănătoasă e o celulă sănătoasă a edificiului Bisericii şi a societăţii.

În exerciţiul acestei responsabilităţi omul îşi dobândeşte toată seriozitatea şi gravitatea lui. El devine cu adevărat om, care înseamnă "om pentru alţii". Responsabilitatea aceasta îl face cu adevărat persoană, factor de mare eficienţă conştientă în viaţa celuilalt şi a societăţii, dar ea se susţine şi din respectul celuilalt ca persoană. Prin reciproca jertfelnicie, fiecare din cei doi îşi accentuează caracterul şi îl accentuează şi pe al celuilalt; unirea lor se accentuează tot mai mult ca o comuniune personală, în care fiecare persoană creşte spiritual pe măsura unirii între ele. Fără trăirea şi exercitarea acestei responsabilităţi, omul rămâne

166. Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 99-100.

într-o stare vecină cu inconsistenţa, deosebindu-se de copil doar prin lipsa de inocenţă.

În responsabilitatea aceasta se face tot mai străvezie, pentru fiecare prin celălalt, prezenţa lui Dumnezeu cel personal ca factor care dă valoare nemăsurată partenerului de căsătorie. Pe măsură ce celălalt îşi descoperă adâncimea, devine mai transparent pentru Hristos care-i garantează valoarea lui eternă de om, prin faptul că El însuşi S-a făcut om. Iar aceasta sporeşte responsabilitatea fiecăruia pentru celălalt. Fiecare e pus astfel prin celălalt într-o relaţie directă cu Hristos, fără ca valoarea şi consistenţa lui să se diminueze. Fiecare trăieşte pe Hristos într-un mod specific prin celălalt, ca transparent unic. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce apare prin celălalt ca printr-un mediu transparent şi unic al revelării Sale complete şi ca Cel ce impune nişte responsabilităţi speciale în legătură cu acela. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce l-a dat pe fiecare celuilalt, ca mediu special de revelare şi de dezvoltare a comuniunii şi a persoanelor, prin slujirea lor reciprocă. Prin aceasta fiecare se descoperă celuilalt în umanitatea lui cea mai profundă şi mai tainică, mai cuceritoare. Nici unul din ei n-ar putea trăi pe Hristos într-un mod tot mai adânc şi într-o atât de accentuată responsabilitate şi nici un alt bărbat sau altă femeie nu s-ar revela atât de deplin în taina lui şi în taina comuniunii personale continuu adâncită, dacă s-ar despărţi de celălalt soţ, dacă ar realiza uniri trecătoare, cu alt bărbat, sau cu altă femeie. În acest caz, fiecare unire ar fi o unire mai mult trupească, incapabilă să progreseze la nesfârşit în unirea şi în cunoaşterea reciprocă a spiritualităţii lor profunde în Hristos.

În modul acesta Taina unirii indisolubile între un bărbat şi o femeie, ca unire care se spiritualizează într-o tot mai adâncă comuniune, este Taină în Hristos. Unirea lor în Hristos este o Biserică mică, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, sau o parte a Bisericii. Căci şi Biserica se con-

stituie din astfel de unităţi ale celor căsătoriţi prin Duhul Sfânt, Care suflă în Biserică. "Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos şi în Biserică", spune Sfântul Apostol Pavel (Ef. 5, 32). "Căsătoria este un chip tainic al Bisericii"[167], spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

Clement Alexandrinul zice: "Cine sunt cei doi sau trei adunaţi în numele lui Hristos, în mijlocul cărora este şi Domnul? Nu sunt bărbatul şi femeia uniţi în Dumnezeu?"[168]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "Când bărbatul şi femeia se unesc în căsătorie, ei nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul lui Dumnezeu însuşi"[169]. Iar Teofil de Antiohia zice: "Deci a creat pe Adam şi pe Eva pentru cea mai mare iubire între ei, ca să reflecte taina unităţii dumnezeieşti"[170].

Femeia este omul cel mai apropiat de bărbatul ei, şi, viceversa. Şi este aceasta, pentru că îl completează. Bărbatul are în femeie umanitatea ajunsă la intimitatea supremă cu el. Şi viceversa. Ei îşi sunt unul altuia deplin descoperiţi, într-o totală sinceritate; fiecare îi este celuilalt ca un alt "eu", rămânând totuşi un "tu" care îi este necesar pentru a se descoperi. Fiecare se uită pe sine, făcându-se eu-l celuilalt. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Cel iubit este pentru cel ce iubeşte identic cu sine. Însuşirea iubirii este de aşa fel, că cel ce iubeşte şi cel iubit nu mai par să formeze două persoane deosebite, ci un singur om"[171]. Iar altă dată spune: "Cine are un prieten are o altă sine" (ἄλλον ἑαυτόν)[172].

Prin aceasta fiecare din cei doi soţi realizează starea după care năzuieşte şi se realizează ca persoană în reci-

167. *Hom. XII*, la Colos. cap. 4, P.G. 62, col. 387, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 169.

168. *Stromata*, 3, 10, 68.

169. La Evdokimov, *op. cit.*, p. 163.

170. *Ad Autolycum*, II, 28.

171. *Hom. XXXIV*, la I Corinteni, P.G. 61, col. 280; P.G. 62, col. 383.

172. *Hom. XXXIV*, la I Corinteni, P.G. 61, col. 289.

procă comuniune. Dar se realizează numai când dragostea trupească e penetrată de cea spirituală şi copleşită de ea.

Când femeia i-a ajuns bărbatului o astfel de umanitate intimă şi curată prin copleşirea dragostei trupeşti de către cea spirituală, el poate privi cu ochi curaţi orice femeie, şi femeia, orice bărbat. Căsătoria este astfel un drum spre spiritualizarea celor doi soţi nu numai în relaţia unuia faţă de altul, ci şi în toate relaţiile cu ceilalţi oameni. Toate femeile primesc o adâncime spirituală pentru bărbatul ajuns aici, în persoana femeii sale, şi toţi bărbaţii, pentru femeie, în persoana bărbatului ei. Atunci,fiecare cunoaşte pe toţi în dimensiunea lor spirituală. Dar bărbatul rămâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoană şi pentru cunoaşterea lui Hristos prin mediul acestei unicităţi. Şi femeia la fel. Aici se arată din nou importanţa socială a căsătoriei.

Dar trebuie precizat că şi cunoscând această mare importanţă a căsătoriei, creştinismul rămâne totuşi realist. El nu dispreţuieşte trebuinţa unirii trupeşti între bărbat şi femeie. Rugăciunile de la Cununie nu evită deloc să vorbească despre ea. Dar socoteşte că numai în căsătorie ea devine un mijloc de unire sufletească completă, sau o adânceşte tot mai mult pe aceasta. Deci aprobând căsătoria pentru satisfacerea trebuinţei de unire trupească între bărbat şi femeie, consideră această unire în acelaşi timp ca mijloc de promovare a unirii sufleteşti.

De aceea el nu cunoaşte decât două atitudini drepte faţă de pofta trupească: sau înfrânare totală de la ea în afara căsătoriei, sau o folosire a satisfacerii ei ca mijloc de unire sufletească şi de înaintare în ea. Aceasta e neprihănirea patului de care vorbesc rugăciunile de la Cununie, sau castitatea conjugală. Biserica atribuie şi căsătoriei o castitate şi o consideră ca un drum spre o tot mai mare castitate. Ca şi castitatea monahală, şi ea este o libertate a spiritului. Şi pentru amândouă se cere o luptă spirituală. Satisfăcută în

afara căsătoriei, pofta trupească îl robește pe bărbat în așa măsură, că nu mai vede în femeie decât un instrument al satisfacerii ei, și viceversa. Aceasta se poate întâmpla însă și în căsătorie, dar numai unde cei doi nu fac efortul de a transfigura și spiritualiza prin unirea sufletească unirea lor trupească. Și aceasta se întâmplă aproape totdeauna acolo unde lipsește harul credinței. În acest caz, pofta trupească plictisită repede de o femeie sau de un bărbat, își caută satisfacția în altă parte.

Din înțelegerea realistă a neputinței celor mai mulți de a stăpâni cu totul pofta trupească și din înțelegerea căsătoriei ca unic mijloc de transfigurare a ei, de transformare a ei prin penetrarea unirii trupești de unirea sufletească între bărbat și femeie, rezultă marea cinste ce o acordă Biserica Tainei Nunții.

E drept că Sfântul Apostol Pavel a spus: "... e bine pentru om să nu se atingă de femeie. Dar ca pază împotriva desfrâului, fiecare bărbat să-și aibă femeia lui și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei... Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă" (1 Cor. 7, 1, 2, 9).

Dar prin acest cuvânt el n-a înțeles căsătoria numai în sensul negativ, de remediu al manifestării dezordonate a concupiscenței, ca mijloc tolerat de satisfacere a unei porniri păcătoase, fără efectele de dezordine socială, pe care le are când e satisfăcută în afara căsătoriei. El a arătat în alte locuri înaltul conținut pozitiv al unirii dintre bărbat și femeie, în căsătorie (Ef. 5, 28-32).

Alții, trecând peste justificarea căsătoriei ca remediu contra concupiscenței, au considerat că ea își justifică existența numai prin nașterea de prunci. Dar în aceasta se include și mai vădit înțelegerea ei ca o unire mai mult decât trupească. Între reprezentanții de seamă ai acestei înțelegeri a căsătoriei trebuie menționat Fericitul Augustin. Pavel Evdokimov, combătând această interpretare, consideră le-

gătura căsătoriei sublimă în ea însăşi, neavând nevoie pentru a se justifica de naşterea de prunci. El dezaprobă cu dreptate îndoielile privitoare la calitatea morală ireproşabilă a legăturii trupeşti[173].

De fapt, Sfântul Apostol Pavel nu acceptă satisfacerea poftei trupeşti în afara căsătoriei. Deci o consideră ca păcat când e satisfăcută în afara căsătoriei. Dar de ce e păcat în afara căsătoriei? Desigur nu numai pentru dezordinea socială pe care o provoacă, ci şi pentru netransfigurarea ei printr-o unire sufletească, produsă de iubirea spirituală din căsătorie. De fapt, cine nu ştie că cel ce priveşte femeia din afara căsătoriei o vede îngustată la calitatea unui obiect carnal de plăcere epidermică? Numai în căsătorie ea se descoperă ca persoană cu toată complexitatea de probleme, în care are nevoie să fie ajutată, să nu fie singură, cum are nevoie şi bărbatul; numai căsătoria ridică legătura între bărbat şi femeie la prietenie şi adâncă responsabilitate practică reciprocă, în care fiecare trebuie să se angajeze total.

În felul acesta, căsătoria este nu un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofte ce rămâne mai departe păcătoasă, ci un mijloc care face ca legătura dintre bărbat şi femeie să fie cu adevărat o legătură completă, o legătură a unei comuniuni totale între persoane, în care se realizează fiecare complet ca persoană, sau ca om adevărat, ajutându-l şi pe celălalt în acest scop, aşa cum a voit-o Dumnezeu când a creat pe om ca bărbat şi femeie, spre o completare reciprocă. În acest sens, Biserica concepe legătura soţilor ca o legătură completă, trupească şi sufletească. În căsătoria adevărată ei progresează în unirea sufletească, pentru că de fapt numai în aceasta se poate progresa. Acest progres trebuie să-l ajute ei şi cu voinţa. În acest sens li se dă harul acestei Taine. Ei trebuie să aibă conştiinţa că,

173. *Op. cit.*, p. 29 et passim.

dacă legătura lor se reduce la satisfacerea poftei trupești, aceasta alunecă spre păcat și e pândită de destrămare.

Fără să conteste importanța legăturii trupești, creștinismul nici n-o justifică în exclusivitatea ei. Când Sfântul Apostol Pavel declară căsătoria ca un remediu împotriva arderii dificil de suportat, sau a satisfacerii ei dezordonate, el include în acest rost al căsătoriei pe acela de mijloc de transfigurare a unirii trupești. Acest înțeles se include și mai vădit în cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, în care atribuie căsătoriei și rostul nașterii de prunci. "Sunt două motive pentru care a fost instituită căsătoria... pentru a face pe om să se mulțumească cu o singură femeie și pentru a face copii. Dar motivul principal e cel dintâi... Cât despre procreare, căsătoria nu o antrenează în mod absolut... Dovadă sunt multele căsătorii care nu pot avea copii. Iată de ce prima rațiune a căsătoriei este să reglementeze viața sexuală, mai ales acum când neamul omenesc a umplut tot pământul"[174]. Că el atribuie căsătoriei și rostul realizării unei uniri spirituale, o arată în alte dăți, când o prezintă ca chip al unității.

De fapt, un mijloc important care ajută pe cei doi soți să înainteze spre o unire sufletească tot mai adâncă este nașterea și creșterea de prunci. Actele de unire trupească se îmbibă prin asumarea acestei responsabilități de un element spiritual și mai accentuat. În felul acesta, în faza întâi a căsătoriei un mare rol în transfigurarea legăturii trupești, care deține un loc mai mare în unirea dintre soți, îl are asumarea răspunderii nașterii de prunci, ca în partea a doua această legătură să fie în mare măsură depășită în ființa ei de unirea spirituală în care soții au progresat. E adevărat că în textul de mai sus, Sfântul Ioan Gură de Aur declară că o căsătorie e realizată și când se împlinește numai scopul ei principal: reglementarea sexualității, fără împlinirea scopu-

174. *Discours sur le mariage*, trad. franceză de L'Abée Martin, Garnier, p. 139, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 167.

lui al doilea: naşterea de prunci. Dar el adaugă că ea e realizată fără naşterea de prunci, când pruncii lipsesc nu din voinţa soţilor, ci fără voia lor. Căci, când naşterea de copii e evitată cu voia, legătura între soţi cade într-un simplu prilej de satisfacere a poftei trupeşti, ce trece astfel la acte păcătoase.

Copiii născuţi şi crescuţi nu iau loc în afara legăturii dintre soţi, ci ei sporesc în mod esenţial comuniunea dintre soţi, prin responsabilitatea comună, în care ei se unesc, deci adâncesc esenţa căsătoriei, care fără copii se sărăceşte de substanţa spirituală interioară. Soţii devin în acest caz de cele mai multe ori o unitate egoistă în doi, poate de un egoism mai accentuat decât cel de unul singur, pentru că un soţ are în celălalt aproape tot ce-i trebuie pentru a se satisface în ordinea material-trupească şi pentru a nu suferi nici de singurătate atât de mult ca cel închis în egoismul de unul singur.

Prin copii soţii depăşesc acest egoism, deschizându-se spre alţii. Prin copii se deschid mai mult spre societate în general, de care au nevoie pentru creşterea copiilor, pentru încadrarea lor în societate. Prin ei intră în relaţii mai bogate cu societatea. P. Florensky spune că societatea – deci şi Biserica – este formată din unităţi duale, nu din indivizi; am zice din molecule, nu din atomi[175]. Dar o familie care nu are copii nu e necesară în sens deplin societăţii. Familia

175. *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, p. 160-161: "Graniţa fărâmiţării nu e atomul omenesc, care se raportă la comunitate din sine, ci molecula comunitară, perechea de prieteni, care apare ca principiu al actelor, la fel cum familia este o astfel de moleculă... Aceasta e o nouă antinomie: persoana-doime. Pe de o parte, persoana singulară este totul; pe de alta, ea e ceva numai acolo "unde sunt doi sau trei". "Doi sau trei" e ceva calitativ mai înalt, deşi tocmai creştinismul a creat ideea valorii absolute a persoanei singulare. Absolut valoroasă poate fi persoana numai într-o absolut valoroasă comuniune, deşi nu se poate spune că persoana precede comuniunii, sau comuniunea, persoanei".

promovează coeziunea socială, bisericească, nu indivizii. Celula familiei, deşi nu se dizolvă în organismul bisericesc sau social, trebuie să fie într-o comunicare cu celelalte celule prin "sângele" comun al lor, prin copii.

Desigur naşterea şi creşterea de prunci, slujirea Bisericii şi a societăţii, ca înfrânare a egoismului în doi (sau în mai mulţi: cu copii cu tot), înseamnă o cruce. De aceea se cântă la slujba Cununiei un imn închinat mucenicilor. Soţii care nu-şi înfrânează egoismul în doi vor deveni până la urmă netransparenţi chiar şi lor înşişi. Vor constitui un egoism de instincte, de mic grup animalic, grupul insensibil la alţii al familiei de tip biologic, un grup închis ca o cetate în zidurile proprii şi capabil numai de ieşiri acaparatoare, nu şi de ieşiri dăruitoare. "O căsătorie care nu-şi răstigneşte statornic lăcomia şi autosuficienţa proprie şi nu se depăşeşte pe sine prin această năzuinţă", nu e familie creştină. După învăţătura creştină, păcatul propriu al familiei de azi este nu divorţul sau lipsa de "acomodare", sau "sălbăticia spirituală", ci autoadorarea familiei, refuzul de a vedea căsătoria ca orientată spre Împărăţia lui Dumnezeu. Există o pornire de a face "totul pentru familie", dacă trebuie, chiar a fura. Familia nu mai este spre slava lui Dumnezeu; ea a început să nu mai fie o intrare sacramentală în prezenţa Lui. Nu lipsa de sfială sfântă faţă de familie face ca divorţul să apară ca un proces aproape natural, ci această autoidolatrizare a familiei face ca familia modernă să se sfărâme aşa de uşor; este acea identificare a familiei cu succesul şi cu refuzul de a purta crucea... O căsătorie creştină se încheie între două persoane, iar fidelitatea comună a celor doi faţă de al treilea — Dumnezeu – îi păstrează pe aceştia într-o adevărată unitate între ei şi cu Dumnezeu"[176]. Propriu-zis Hristos este cel care săvârşeşte Taina căsătoriei,

176. Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 110-111.

dar o săvârşeşte unindu-i pe cei doi în Sine şi ca atare El rămâne permanent ca mijloc de unire între ei. Dacă ei se despart de El, se slăbeşte şi unitatea dintre ei.

Înfrânarea acestui egoism în doi include şi înfrânarea de a folosi legătura căsătoriei pentru o simplă plăcere, cu evitarea naşterii de prunci.

4. Aspectele constitutive ale Tainei şi semnificaţia lor pentru puterea spirituală acordată prin ea

Enunţarea mai explicită a tuturor scopurilor căsătoriei creştine, înălţată prin har, se face în însăşi rânduiala Tainei prin care harul dumnezeiesc se împărtăşeşte celor ce se căsătoresc, în vederea realizării lor.

Săvârşitorul Tainei este în Biserica Ortodoxă preotul, pentru că prin el vine în faţa celor ce se căsătoresc şi în mijlocul lor în mod invizibil Însuşi Hristos, Care pecetluieşte legătura naturală pe care ei o realizează prin consimţirea între ei şi care îi menţine pe aceştia uniţi în El; şi pentru că prin preot căsătoria celor doi se inserează ca celulă vie a Bisericii, umplută de harul lui Hristos din ea. A considera căsătoria încheiată numai prin consimţirea soţilor, ca în Catolicism, unde preotul e numai martor, înseamnă a o vedea numai la nivelul ei de legătură naturală. Încă Sfântul Ignatie Teoforul, în *Epistola către Policarp* (începutul sec. II), a spus: "Cei ce se căsătoresc să nu efectueze legătura lor decât cu aprobarea episcopului"[177]. Binecuvântarea căsătoriei prin preot e atestată de canonul 7 de la Neocezareea.

Primitorii sunt doi credincioşi ai Bisericii, de sex diferit, necăsătoriţi, din care nici unul nu a fost căsătorit bisericeşte mai mult de trei ori şi care nu au între ei o rudenie mai apropiată de gradul cinci. Căsătoriile mixte între orto-

177. V, 2.

docşi şi eterodocşi sunt permise cu condiţia ca pruncii să fie crescuţi în credinţa ortodoxă, iar Taina să se săvârşească ortodox[178]. Căsătoria nu e admisă după hirotonie diaconilor şi preoţilor, iar la treapta arhieriei nu e admis cel ce a fost căsătorit vreodată, afară de cazul când soţia a murit, sau s-a retras în monahism.

În ce priveşte *rânduiala* săvârşirii Tainei, ea are o introducere în logodnă, adică în făgăduinţa ce şi-o dau viitorii soţi de a se uni în căsătorie, făgăduinţă binecuvântată şi ea de preot. Ea se producea şi se mai produce şi azi uneori cu oarecare timp înainte de Cununie, ca cei doi tineri să se pregătească pentru ea, dar şi pentru a se angaja reciproc înainte de a fi gata pentru Cununie. Dar întrucât Biserica consideră pe cei logodiţi ca fiind obligaţi unul faţă de altul ca şi prin căsătorie, astăzi de cele mai multe ori logodna se săvârşeşte imediat înainte de Cununie.

Logodna se săvârşeşte prin schimbarea inelelor între viitorii soţi, după ce preotul i-a însemnat cu ele în semnul crucii, spunând la bărbat cuvintele: "Logodeşte-se robul lui Dumnezeu (*N*), cu roaba lui Dumnezeu (*N*), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Acelaşi lucru îl face şi la femeie, indicând-o şi pe ea pe nume, ca să se arate egalitatea personală a lor şi libertatea fiecăruia în săvârşirea acestui act. Dar la fiecare se aminteşte şi numele celuilalt şi cu fiecare inel e însemnat la frunte fiecare din ei, ca să se arate că prin inele ei sunt legaţi unul de altul pe toată viaţa în numele Sfintei Treimi, ţinându-se seama şi de semnificaţia puterii spirituale a crucii pentru întărirea unităţii lor.

Încă de la începutul rânduielii logodnei, bărbatul şi femeia, sau nunii în numele lor, ţin câte o lumânare aprinsă, arătând că vor umbla în lumina lui Hristos şi a voii Lui,

178. Andrutsos, *op. cit.*, p. 425-426.

făcând prin aceasta din căsătoria lor o căsătorie plină de un sens superior.

Dacă logodna a început-o preotul cu "Binecuvântat este Dumnezeul nostru...", ca pe o ierurgie, Cununia o începe cu "Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh", ca la orice Taină, prin care se dă harul. Căci de abia acum încep obligaţiile convieţuirii, care au nevoie de ajutorul harului. Şi de abia acum cei doi se încadrează ca o unitate a iubirii şi roditoare de prunci în Împărăţia lui Dumnezeu, sau în Biserică, menită să crească. În prima rugăciune preotul cere lui Hristos ca El însuşi să fie de faţă ca la nunta de la Cana şi să dea celor ce se cunună "viaţă paşnică, lungime de zile, minte întreagă, dragostea unuia faţă de altul, să-i menţină în lungime de zile, dar de prunci, cununa cea neveştejită a slavei..., să păzească patul lor neispitit", belşug din roadele pământului, "ca să dea şi celor lipsiţi". Deci toate lucrurile pozitive de care are nevoie unirea celor doi, dar mai presus de toate dragostea între ei şi ferirea de ispita infidelităţii, al cărui gând se poate furişa în unul sau altul. Dar nu se uită nici de obligaţia dărniciei faţă de cei lipsiţi. Căsătoria nu e o monadă preocupată cu zgârcenie numai de ea însăşi.

În a doua rugăciune, după ce se aminteşte că Dumnezeu a creat pe om ca "împărat al zidirii" şi, socotind că nu este bine să fie singur, i-a dat femeia ca să fie un trup nedespărţit cu ea, preotul cere lui Dumnezeu mai mult păzirea de tot felul de primejdii a celor ce se cunună. În legătură cu aceasta, cere lui Dumnezeu să le dea bucuria pe care a avut-o împărăteasa Elena când a aflat Crucea şi să-şi aducă aminte de cei doi, precum şi-a adus aminte de cei 40 de mucenici, trimiţându-le cununi din cer. Se face deci aluzie la greutăţile care pot surveni în familie şi la crucea pe care ele o reprezintă şi pe care ei trebuie să o poarte cu

răbdare, ca să ia cununa din cer. Se arată prin aceasta şi acest înţeles al cununilor cu care vor fi încununaţi cei doi, care reprezintă şi necesitatea unui efort plin de fermitate în viaţa de familie. Şi iarăşi preotul cere de la Dumnezeu pentru ei "prunci buni", "o întocmire de gând a sufletelor şi a trupurilor", sporire spre tot lucrul bun. Căsătoria fericită implică armonia sufletelor şi a trupurilor, care amândouă depind de "unitatea de gând" a celor doi.

În rugăciunea a treia, preotul cere: "Şi acum, Însuţi Stăpâne, trimite mâna Ta din sfântul Tău locaş şi uneşte pe robul Tău (N), şi pe roaba Ta (N), pentru că de la Tine se uneşte bărbatul cu femeia. Uneşte-i pe dânşii întru *unirea gândului* (ὁμόνοια), *încununează-i într-un trup, dăruieşte-le* lor roadă pântecelui, câştigare de prunci buni". Unirea lor trupească izvorăşte dintr-o unitate de gând, dintr-un acord al inimilor, care concură spre această unire. Ea e "simfonia" de care vorbea mai înainte P. Florensky. Fiecare din cei doi se păstrează ca persoană, căci fiecare gândeşte şi voieşte şi simte, dar gândeşte, voieşte şi simte în acord cu celălalt, pentru acela, în convergenţă cu acela. Nici un gând contrar celuilalt nu-şi face loc în legătura lor. Prin aceasta, unirea lor e ca o cunună de mărire şi de cinste. Dar numai pentru că acceptă eventualitatea zămislirii pruncilor, spiritualizându-se şi prin această asumare de responsabilitate comună.

În felul acesta unirea trupească dintre bărbat şi femeie devine, dintr-un act de concupiscenţă păcătoasă, cum e în afară de căsătorie, un act voit de Dumnezeu şi binecuvântat de El.

După a treia rugăciune, preotul aşază cununa pe capul bărbatului, după ce a atins cu ea fruntea fiecăruia şi a făcut semnul crucii pe faţa bărbatului, rostind cuvintele: "Cunună-se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin". Apoi aşază în acelaşi fel cununa pe capul miresei. Acesta e actul central al Tainei, act prin care ea se realizează de fapt.

Atingând cu fiecare cunună fruntea fiecăruia din cei doi şi amintind pe amândoi la aşezarea cununii fiecăruia, arată că cununa fiecăruia este într-un fel şi a celuilalt; fiecare îşi poartă cununa sa întrucât e unit cu celălalt, întrucât ea e unită cu a celuilalt. În iubirea între ei stă cununa şi mărirea fiecăruia.

Cununa e semnul măririi şi al cinstei, o spune preotul îndată după încununare: "Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-i pe dânşii". Mărirea e legată de cinste şi invers. Mărirea şi cinstea lor e văzută de Dumnezeu şi de oameni. Ea constă în fidelitatea şi în iubirea dintre cei doi, în jertfelnicia unuia pentru altul, în exerciţiul răspunderii unuia faţă de altul, în asumarea străduinţelor necesare vieţii de familie. În împlinirea tuturor acestora constă realizarea unei perechi fericite, atât cât e cu putinţă pe pământ. Creaţia întreagă câştigă de la armonia acestei perechi pe drumul ei spre armonizarea voită de Dumnezeu.

Cununa este în acelaşi timp o coroană, semn al cinstei şi al demnităţii. Coroana o poartă împăratul; împărat este şi Hristos şi arhiereul. Ea e semnul unei seriozităţi, al unei maturităţi şi al unei răspunderi ce se încredinţează cuiva pentru apărarea, ocrotirea şi călăuzirea celorlalţi. Prin încoronare se arată că cei doi au ieşit de sub grija părinţilor, au primit răspunderea pentru propria lor viaţă, răspunderea unuia pentru altul, răspunderea comună pentru familia lor şi pentru copiii lor viitori, ca cetate a lor. Omul nu e întreg până ce nu a ajuns apt să primească această răspundere pentru sine şi pentru alţii. Dacă omul a fost adus la existenţă de Dumnezeu ca "împărat al creaţiei", el îşi realizează această demnitate, care-i o demnitate de răspundere, în mod special şi concret prin asumarea responsabilităţilor legate de viaţa de familie, în care sunt implicate şi responsabilităţi pentru viaţa socială şi pentru viaţa lumii în general.

"Sfântul Ioan Gură de Aur vede în cunună simbolul ascezei conjugale, pentru a atinge castitatea, integritatea ființei"[179]. Cununile se dau de fapt mucenicilor pentru răbdarea lor în credință. Soții au de răbdat și ei asaltul multor ispite în viața conjugală; trebuie să rabde multe greutăți, ca să ia cununa iubirii depline. Mărirea ce o dă cununa este împreunată și cu suportarea unei asceze, a unei înfrânări și răbdări și cu împlinirea plină de eforturi a unor responsabilități. De aceea se face cu cununa semnul crucii pe fața celor pe al căror cap e așezată.

După citirea Apostolului și a Evangheliei, preotul cere într-o rugăciune iarăși "păzirea cinstită a nunții lor" și "păzirea nespurcată a patului", desigur de o poftă oarbă și iresponsabilă și de un gând de infidelitate, care amândouă îi coboară pe amândoi de la respectul reciproc ca persoane și de la comuniunea ca persoane. Cu cât e dragostea mai deplină, mai adâncă, cu atât e mai castă. De aceea preotul cere în continuare lui Dumnezeu ajutor ca "să fie legătura lor fără de păcat". Numai așa iubirea lor este deplină. Patul nespurcat, ca legătură neprihănită sau castă, constă în spiritualizarea celor căsătoriți, în spiritualizarea legăturii lor trupești prin toată iubirea, respectul și răspunderea de a se răbda și ajuta reciproc și de a progresa în ele, câștigând prin aceasta și respectul celorlalți oameni și al măririi de la Dumnezeu.

Li se dă apoi să bea dintr-un pahar comun, arătându-se că se vor îndulci din dulceața comună a dragostei și a bucuriei.

Preotul îi conduce apoi, legați de mână, în jurul tetrapodului de trei ori, ceea ce înseamnă neîntreruperea legăturii și iubirii lor. "Drumul vieții conjugale nu mai e un simplu itinerariu; el este plasat pe axa eternității; de acum mersul lor comun este asemenea axei nemișcate a unei roți care

179. La Evdokimov, *op. cit.*, p. 205.

se învârteşte"[180], a mişcării stabile a sufletelor în Dumnezeu. Nimic nu va întrerupe iubirea şi fidelitatea lor, nimic nu se va intercala în ea, nimic nu o va scoate din statornicia ei.

În timpul acestui drum, se cântă imnul de bucurie al lui Isaia pentru zămislirea Fiului lui Dumnezeu în pântecele Fecioarei. Acum s-a pus temeiul unor noi oameni, chipuri ale lui Hristos cel întrupat. Cei ce se vor naşte din această căsătorie vor fi şi ei membri ai Împărăţiei eterne a lui Dumnezeu. Cerul însuşi se bucură pentru această sporire a Împărăţiei lui Dumnezeu. În timpul înconjurării se mai cere Sfinţilor Mucenici ca prin rugăciunile lor să se mântuiască sufletele celor ce se cunună, printr-o răbdare care imită răbdarea lor. Bucuria naşterii de prunci, bucuria iubirii între soţi nu e lipsită de înfrânări, de suportări de dureri şi de strădanii. Sunt aceleaşi imne care se cântă şi la Botez şi la Hirotonie pentru aceleaşi motive: pentru naşterea de noi membri ai Împărăţiei lui Dumnezeu, pentru creşterea lor viitoare, care nu e lipsită de eforturile înfrânării, ale răbdării şi ale strădaniilor.

Luând cununile de pe capul celor încununaţi, preotul vorbeşte iarăşi de mărirea lor, căci ei vor purta în chip nevăzut toată viaţa cununile lor de vor trăi în iubire adevărată, în curăţia fidelităţii şi în răspundere şi respect reciproc. Cu aceste cununi ei vor merge chiar în Împărăţia cerurilor: "Dumnezeule... primeşte cununile lor în Împărăţia Ta, păzindu-i nespurcaţi şi fără prihană şi neispitiţi".

În otpustul rânduielii Nunţii sunt pomeniţi împăraţii Constantin şi Elena şi mucenicul Procopie. Cei cununaţi sunt ridicaţi la o cinste împărătească şi la conlucrare pentru credinţă, asemenea împăraţilor Constantin şi Elena, şi la răbdarea greutăţilor asemenea mucenicilor. Bucuria de cele bune, înălţarea la dragostea curată şi desăvârşită e împreunată cu lupta pentru cele bune, cu greutăţile înfrânării

180. Evdokimov, *op. cit.*, p. 210.

şi ale răbdării. Greutăţile se amestecă cu dulceaţa unirii trupeşti şi sufleteşti, având un rol în spiritualizarea ei.

Creştinismul este realist. Nu se avântă în promisiuni de fericire neumbrită de greutăţi, căci viaţa e îmbinată din amândouă laturile. Dar fericirea are totuşi câştigul final. Cine aşteaptă numai fericire de la căsătorie, numai plăceri, nu o va putea suporta lung timp.

Rezumând, se poate spune că harul dumnezeiesc e cerut pentru cei ce se căsătoresc ca să poată frâna tendinţa spre satisfacerea exclusivă a poftei trupeşti, care coboară pe fiecare din cei doi la starea de obiect al egoismului pătimaş al celuilalt, ca să poată frâna orice alt fel de egoism şi infidelitate a unui soţ în raporturile cu celălalt; e cerut pentru întărirea răbdării fiecăruia faţă de insuficienţele celuilalt şi a voinţei de ajutorare a lui, ca să facă adâncă iubirea lor în Hristos, care nu e posibilă fără înfrânarea egoismului fiecăruia; în sfârşit,e cerut pentru naşterea de prunci, care echivalează şi ea cu înfrânarea egoismului de toate felurile şi cu înaintarea spre comuniunea deplină. Toate acestea dau o castitate legăturii căsătoriei, o cinste şi o nobleţe fiecăruia din soţi, o deschidere reală a unuia spre altul, spre Dumnezeu, spre semeni; prin toate acestea ei îşi câştigă mântuirea. Toate acestea şi le promit şi ei unul altuia şi pentru toate se roagă şi ei şi rudeniile lor împreună cu preotul, în timpul slujbei.

Sau într-o altă formulare şi mai rezumativă: harul acestei Taine se dă pentru dragostea totală şi deci neprihănită între cei ce se căsătoresc, pentru ajutorul şi răbdarea reciprocă, pentru suportarea şi biruirea cu răbdare a tuturor greutăţilor. Viaţa în doi e complexă, având parte şi de bucurii procurate de dragostea şi de dăruirea reciprocă, care are în ea o anumită infinitate, dar şi de greutăţi şi de neputinţe legate paradoxal cu indefinitul tainic al persoanelor umane.

G
Taina Maslului

1. Definiția și scopul principal al Tainei

În Taina Maslului se împărtășește credinciosului bolnav în chip nevăzut harul tămăduirii sau ușurarea durerii trupești, al întăririi sufletești și al iertării de păcatele rămase după mărturisire, prin ungerea cu untdelemn sfințit, însoțită de rugăciunile preoților. Practicarea ei în timpul Apostolilor, deci provenirea ei prin Apostoli de la Hristos însuși, e atestată în Epistola lui Iacob: "De este cineva bolnav, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul, iar de va fi făcut păcate se vor ierta lui" (5,14-15).

Una dintre cauzele principale ale deprimării și descurajării omului este boala. Și de multe ori nici boala, nici deprimarea nu pot fi învinse numai cu mijloace omenești. Bolnavul credincios e chinuit și de conștiința că boala lui are cauza și în unele păcate pe care nu le-a putut mărturisi, sau că eventual va muri fără iertarea acestor păcate. Și cine nu trece în viața lui prin boală și prin aceste deprimări și îngrijorări, care-i măresc suferința? Ele intră în componența existenței omenești. E posibil să credem că Dumnezeu nu S-a gândit și la un ajutor dat omului în aceste situații de boală și de slăbire sufletească? Taina aceasta arată că Dumnezeu Își manifestă mila Lui și față de cei suferinzi care-și pun nădejdea în El, care apelează la El când ajung în aceste situații. De aceea, în toate rugăciunile Maslului se apelează mai ales la mila lui Dumnezeu, iar Dumnezeu apare în această Taină lucrând ca "Doctorul" plin de milă. În pripeala cântării lui Arsenie, de la sfințirea untdelemnului cu care se unge bolnavul, pripeală ce se repetă după fiecare tropar, se cere: "Stăpâne Hristoase, Milostive,

miluieşte pe robul tău". Iar în podobia glasului IV se cere: "Doctorul şi ajutătorul celor ce sunt întru dureri... dăruieşte tămăduire neputinciosului robului Tău, Milostive, miluieşte pe cel ce mult a greşit şi-l mântuieşte de păcate".

Uneori harul lui Dumnezeu lucrează mai mult sau mai puţin direct asupra trupului, vindecându-l, deşi, chiar şi în acest caz, se produc şi întărirea sufletească, şi iertarea păcatelor celui bolnav. Alteori, vindecarea se produce mai mult prin întărirea puterilor sufleteşti; iar alteori, prin iertarea păcatelor nemărturisite, întrucât aceasta întăreşte sufletul şi, prin suflet, şi trupul. Dar prin harul acestei Taine se dă în mod principal vindecarea trupului. Numai când este rânduit ca bolnavul să moară, nu se produce acest efect principal, ci numai celelalte.

Taina aceasta poate fi socotită, prin excelenţă, Taină a trupului, sau Taina rânduită pentru însănătoşirea trupului. Prin ea se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însuşi a luat trup şi îl ţine în veci, ne mântuieşte prin el, împărtăşindu-ne viaţa dumnezeiască.

În rugăciunea citită după al doilea Apostol şi a doua Evanghelie se cere lui Hristos însănătoşirea bolnavului, pe baza faptului că El S-a întrupat şi "S-a zidit (creat) pentru zidirea Sa", arătând voinţa Lui de a mântui trupul şi de a-l înălţa în Împărăţia lui Dumnezeu, de a face din trupuri un mijloc de comunicare veşnică între Dumnezeu şi oameni.

De aceea, tot în aceeaşi rugăciune se cere sălăşluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel (1 Cor. 6, 19; 3, 16-17): "Caută dintru înălţimea Ta cea sfântă, mântuindu-ne pe noi păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, cu darul Sfântului Duh, în ceasul acesta, şi-L sălăşluieşte pe dânsul întru robul Tău (*N*)". Duhul Sfânt e închipuit şi comunicat prin untdelemnul sfinţit chiar în

timpul acestei Taine de către preoţi, untdelemn cu care se unge bolnavul.

2. Scopurile secundare ale Tainei

Existenţa omului este nespus de complexă. E imposibil de separat între trup şi suflet atâta timp cât omul trăieşte, deci între lucrarea harului asupra trupului şi asupra sufletului. Însăşi vindecarea trupului e simţită de bolnav ca un har dat lui ca persoană umană integrală. Trupul e plin de energiile sufletului; prin el lucrează sufletul; fără el sufletul nu poate lucra. De aceea harul nu lucrează asupra trupului fără să lucreze şi asupra sufletului. Asupra sufletului lucrează, însă, întărindu-l şi curăţindu-l de păcate şi liniştindu-i prin aceasta conştiinţa, ceea ce are un efect întăritor şi asupra trupului, ca să-l facă un instrument al lucrării bune a sufletului şi ca să întărească şi sufletul.

De aceea în rugăciunile Tainei se cer împreună: tămăduirea trupului, iertarea de păcate şi curăţirea sufletului de păcate. Sălăşluirea Duhului are mai ales scopul curăţirii de păcate şi al tămăduirii de patimi şi al ridicării omului la o viaţă de sfinţenie, de slujire curată a lui Dumnezeu. Întrucât păcatul este o boală a sufletului mai ales când s-a îndesit în patimi, şi ca atare e şi o cauză a bolii trupului, Maslul este socotit atât ca o tămăduire a trupului, cât şi a sufletului, şi Dumnezeu e numit "Doctorul sufletelor şi al trupurilor". El e socotit necesar şi pentru vindecarea patimilor, întrucât, chiar dacă păcatele care au provenit din ele, sau le-au produs pe ele, au fost mărturisite, ele nu se pot tămădui aşa de uşor şi e imposibil ca să nu ţâşnească din ele fapte păcătoase aproape continuu.

Insistenţa cu care se cere, cu mult mai mult decât în Taina Pocăinţei, tămăduirea bolnavului de patimile sufleteşti o dată cu tămăduirea trupului, ne dă să înţelegem că mai ales la aceste rădăcini ale păcatelor se referă Taina

Maslului, căci la această fază progresată a slăbiciunilor păcătoase ale omului, provenită din nesocotirea Tainei Pocăinței și a conlucrării sale cu harul Botezului și al Mirungerii, se reduce de fapt păcătoșenia. Spovedania anterioară Maslului a adus bolnavului iertare de păcatele mărturisite, dar el n-a avut timp să topească, prin conlucrare cu harul redobândit, slăbiciunile păcătoase, hrănite printr-o obișnuință îndelungată cu păcatul, slăbiciuni care explică adeseori și boala trupului. Sau, poate, bolnavul n-a putut descrie în mod corespunzător aceste slăbiciuni, care se pierd adeseori în ceața indefinitului.

Pe lângă aceea, pe cât de imposibil este să se separe între trup și suflet, tot pe atât de imposibil este să se separe între omul total și influența fenomenelor văzute și a forțelor rele nevăzute asupra lui. Eliberarea de influențele văzute se face și prin întărirea simțurilor trupului cu harul Sfântului Duh, a cărui introducere în ele se face prin ungerea lor cu untdelemnul sfințit. Prin aceasta simțurile sunt curățite, sfințite, întărite în ele înseși împotriva ispitelor ce vin de la lucrurile din afară și de la forțele rele nevăzute prin mijlocirea lor.

Astfel, în rugăciunile Maslului în care se cer deodată tămăduirea trupului, iertarea de păcate și tămăduirea de patimi, eliberarea simțurilor de influențele rele și alungarea vrăjmașului, toate acestea se cer, pentru ca bolnavul, devenit sănătos trupește și sufletește, să poată trăi o viață curată, închinată slujirii lui Dumnezeu. Aceasta arată că Taina Maslului nu e pentru moarte ca în catolicism, ci pentru o viață întru sănătate și curăție.

Lucrarea Sfântului Duh în om, care e cerută și acordată prin Taina Maslului, nu s-ar putea efectua însă fără o deschidere a sufletului bolnavului, prin credință și căință. Poate mira faptul că bolnavului care primește această Taină nu i se cere o mărturisire de credință ca la Botez, unit

cu Mirungerea, şi ca la Euharistie, o mărturisire a păcatelor unite cu mărturisirea credinţei, ca în Taina Pocăinţei; dar preoţii au temeiul să o considere dată, aşa cum consideră episcopul mărturisirea de credinţă dată de cel ce se hirotoneşte întru diacon sau preot (prin certificat teologic şi prin spovedanie înainte de Hirotonie), sau învoirea dată de cei ce se căsătoresc. Însuşi faptul că bolnavul cheamă preoţii să se roage pentru el implică credinţa lui în lucrarea lui Dumnezeu prin această Taină. Pe lângă aceea, de obicei, el se mărturiseşte înainte. Apoi,omul bolnav are o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu. El îşi dă seama de neputinţa sa ca om şi a omului în general şi îşi pune suprema nădejde în Dumnezeu. Dumnezeu i-a devenit mai transparent prin slăbiciunea trupului.

De aceea, preotul se întemeiază şi pe credinţa şi căinţa bolnavului, cerând de la Dumnezeu harul Lui tămăduitor şi curăţitor.

Iată câteva texte din rugăciunile Maslului, edificatoare pentru aceste scopuri ale lui şi pentru deschiderea bolnavului faţă de ele.

Mai întâi, în rugăciunea amintită (după a doua Evanghelie), după ce s-a cerut sălăşluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, se spune: "Căci el şi-a cunoscut păcatele şi a venit cu credinţă la Tine. Deci, primindu-l cu iubirea Ta de oameni, ori de a greşit cu cuvântul sau cu gândul, iertându-l, şterge-l şi curăţeşte-l pe el de tot păcatul şi, petrecând pururea împreună cu el, păzeşte-l în ceilalţi ani ai vieţii lui, ca, umblând întru îndreptările Tale, să nu mai fie o batjocură a diavolului, ca şi în dânsul să se mărească preasfânt numele Tău". Iar înainte de acestea s-a cerut tămăduirea trupului bolnavului.

Într-o cântare, mai înainte de sfinţirea untdelemnului, se cere: "Caută din cer, Cela ce eşti neajuns, ca un milostiv, cu mâna Ta cea nevăzută însemnând, Iubitorule de oa-

meni, prin untdelemnul Tău cel dumnezeiesc, simţurile acestuia ce aleargă la Tine cu credinţă şi-şi cere iertarea greşelilor, dăruindu-i tămăduire sufletului şi trupului, ca să Te preamărească pe Tine cu dragoste, mărind stăpânirea Ta". Preoţii ung pe bolnav cu untdelemn la simţurile principale, în semnul crucii, iar semnificaţia crucii în această ungere o arată cântăreţul care cântă în timp ce preotul săvârşeşte această ungere: "Doamne, armă asupra diavolului crucea Ta ai dat nouă, că se scutură şi se cutremură nesuferind a căuta spre puterea ei, căci morţii i-ai sculat şi moartea ai surpat". Însuşi Hristos cel jertfit Se sălăşluieşte prin semnul crucii în bolnav, dându-i puterea înfrânării de la păcate, a rezistenţei la orice egoism al pornirilor păcătoase; cu ea se va întări sufletul lui, pentru ca să biruiască boala din trup. Crucea e mijlocul prin care vine puterea din trupul lui Hristos, Care a biruit moartea.

Împotriva acţiunii forţelor nevăzute se cere şi ajutorul nevăzut al sfinţilor, al mucenicilor, al Maicii Domnului.

Mai e de menţionat că Maslul se face de obicei cu participarea mai multor credincioşi, care se roagă şi ei concomitent cu preoţii. Din această largă comuniune, din acest semn al dragostei pe care i-l dau mai mulţi semeni în starea lui de boală şi neputinţă, bolnavul prinde de asemenea putere de refacere trupească şi sufletească. Cuvântul lui Homiakov: "Nimeni nu se mântuieşte singur, ci se mântuieşte prin rugăciunile Bisericii, ale Sfinţilor, ale Maicii Domnului", se adevereşte şi la săvârşirea acestei Taine.

Însăşi săvârşirea acestei Taine de către mai mulţi preoţi (de şapte, sau măcar de doi) manifestă voinţa Bisericii de a pune mai multe forţe ale ei în mişcare, prin comuniunea în rugăciune şi în dragoste, pornirea mai multora de a scăpa un membru al ei de situaţia de neputinţă şi de durere în care se află. Mai ales la boală simte omul trebuinţa simpatiei şi a comuniunii, mai ales în această ocazie se ade-

vereşte cum omul slăbit prinde putere din dragostea mai multora.

Dar această comuniune îi dă puteri omului nu numai prin ceea ce are omenesc în ea, ci în primul rând prin faptul că toţi cei ce vin şi intră într-o comuniune cu semenul lor bolnav, vin cu credinţa în Hristos, Care a vindecat toată boala şi neputinţa, a biruit moartea, a vindecat pe unii oameni pentru rugăciunile altora şi a spus că unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Lui, adică în credinţa în El şi în dragostea între ei, este şi El în mijlocul lor. Ei îl ajută pe cel bolnav numai pentru că fac transparentă şi lucrătoare, prin credinţa şi rugăciunea lor, prezenţa şi puterea lui Hristos, numai pentru că înlesnesc comuniunea bolnavului cu Hristos prin credinţa lui, întărită de credinţa lor.

Ca în toate Tainele, tot aşa şi în această Taină comuniunea cu preotul şi cu alţi semeni ne ajută să intrăm în comuniune cu Hristos.

În cele de mai sus s-au spus cele necesare şi despre elementele constitutive ale Tainei: despre preoţi ca săvârşitori, despre primitorii ei, despre untdelemnul sfinţit, despre mâna preotului care unge pe bolnav cu el, în numele Domnului, despre deschiderea bolnavului, prin credinţă şi căinţă, harului tămăduitor al trupului şi al slăbiciunilor sufleteşti şi al iertării păcatelor, ce i se împărtăşeşte.

Mădularele trupului sunt unse de şapte ori în semnul crucii, după citirea a şapte pericope evanghelice şi din Apostol, şi după citirea a şapte rugăciuni, pentru că şapte sunt darurile Sfântului Duh, pentru că şapte au fost duhurile rele scoase din femeia păcătoasă, pentru că numărul şapte simbolizează totalitatea formelor răului, dar şi a darurilor lui Dumnezeu. După numărul şapte vine numărul opt care simbolizează odihna şi fericirea nesfârşită.

În toate se arată o insistenţă, pentru că boala trupească şi sufletească în care a căzut omul îl face inapt de

viața normală, sau îl amenință cu sfârșitul vieții pământești. El trebuie ajutat în mod stăruitor, prin puterea lui Hristos, să se facă sănătos trupește și sufletește, sau măcar sufletește, dacă sfârșitul lui se va dovedi apropiat.

Întrucât mântuirea stă în comuniunea cu Hristos, atotiubitoarea Persoană dumnezeiască devenită om, iar omul s-ar putea ca din boala prezentă să treacă în moarte, lipsit, din pricina patimilor sale, de capacitatea pentru această comuniune, întrucât n-a înaintat, prin celelalte Taine și prin conlucrarea sa, în ea, Biserica face un efort maxim să-l pregătească pentru această comuniune cu Hristos și să-l deschidă comuniunii cu semenii, deci un efort maxim pentru mântuirea lui prin mai mulți preoți, prin mai multe rugăciuni, prin mai mulți credincioși, care se roagă împreună, deschiși comuniunii cu Hristos și dornici să întărească comuniunea cu cel bolnav.

PARTEA A ŞASEA

ESHATOLOGIA SAU VIAŢA VIITOARE

Sfârşitul vieţii pământeşti şi viaţa veşnică

Eshatologia este partea finală (τὰ ἔσχατα = cele din urmă) a existenţei creaţiei. E partea finală nu în sensul că după ea urmează sfârşitul total al existenţei, ci în sensul că această etapă finală durează veşnic, nemaifiind urmată de nici o altă etapă. După credinţa creştină, existenţa creaţiei are trei etape: cea de la creaţie până la Hristos, cea în Hristos sau determinată de Hristos până la sfârşitul formei actuale a lumii şi cea care urmează după acest sfârşit. Personal, pentru cei ce n-au cunoscut pe Hristos, ea are numai două etape: cea de la începutul existenţei lor până la moarte şi cea de după moarte (pentru cei ce au o altă credinţă); pentru ceilalţi are trei etape, întrucât chiar dacă au primit pe Hristos curând după naşterea lor după trup, prin Botez, cea dinainte de Botez e deosebită de cea în Hristos.

Faza din urmă a existenţei, cea veşnică, e fericită pentru cei ce au primit pe Hristos şi au dezvoltat comuniunea cu El, fericirea ei constând în desăvârşirea comuniunii cu El; sau e nefericită, întrucât, deşi au primit-o prin Botez, ei nu au dezvoltat în cursul vieţii pământeşti comuniunea cu Hristos cel înviat, din care cauză vor fi lipsiţi de ea şi în viaţa viitoare.

Pentru această fază finală şi eternă e toată viaţa în Hristos pe pământ; pentru ea S-a întrupat, a murit pe cruce şi a înviat Hristos şi ne-a chemat şi a rămas prin conlucrarea noastră în comuniune cu noi. Pentru ea este toată iconomia dumnezeiască gândită dinainte de veci. Spre această desăvârşire finală în Dumnezeu ar fi înaintat lumea dacă nu s-ar fi produs căderea strămoşilor. Deci cu această ţintă a creat Dumnezeu lumea.

Dacă n-ar exista această fază finală, ar fi zadarnică toată viața noastră pământească cu Hristos. Creștinii cred că însuși sensul vieții s-a împlinit în Hristos, întrucât El a dat posibilitatea să se ajungă la desăvârșirea finală și la viața de veci.

Desigur, și celelalte religii cred într-o eshatologie și prin aceasta atribuie un sens vieții pământești. Dar se poate afirma că numai Hristos care a înviat ne dă o siguranță obiectivă despre viața viitoare și că numai comuniunea cu El, întrupat și înviat ca om – comuniune cu Persoana dumnezeiască eternă, întrupată pentru vecie ca om și intrată ca atare în relație intimă veșnică cu noi –, este o comuniune care ne asigură ca persoane pentru veșnicie, deci ne asigură o adevărată fericire eternă, conștientă și deplină.

Pentru credința creștină, dar și pentru judecata obiectivă, viața viitoare în care ne menținem eterni ca persoane este decisivă pentru sensul vieții pământești, întrucât ea are nu numai forma unei vieți eterne fericite pentru cei ce au acceptat în Hristos un sens deplin al vieții pământești, ci și a unei vieți eterne nefericite pentru cei ce n-au acceptat acest sens.

Pentru creștini, planul eshatologic, sau viața eternă de după moarte, nu e însă numai ceva viitor; ea a început prin și în Hristos care a înviat ca om din morți. Iar întrucât Hristos rămâne cu cei credincioși într-o legătură intimă sau chiar în ei, viața eternă a început și pentru ei ca arvună. De aceea în Noul Testament se spune că în Hristos suntem la "sfârșitul veacurilor" (1 Cor. 10, 11; Evr. 9, 26). O dată cu Hristos a început "sfârșitul veacurilor", pentru că aceste veacuri s-au umplut prin Hristos cel prezent în ele de arvuna vieții eterne. Cei ce cred în El trăiesc din viața Învierii Lui, fiind morți întrucâtva vieții de păcat și veacurilor dinainte, eonului lumii acesteia. "Amin, amin, zic vouă, că cel ce aude glasul Meu și crede Celui ce M-a trimis pe Mine are viață veșnică și la judecată nu vine, ci s-a mutat din moarte la viață" (In 5, 24).

I

Eshatologia particulară

A

Moartea ca trecere de la viața temporală la viața eternă

Dacă numai eshatologia dă sens vieții pământești, atunci moartea se înscrie ca un moment necesar și plin de sens pe traiectoria vieții începute la naștere, ea făcând să treacă viața noastră pământească în faza eshatologică, acolo unde se revelează sensul deplin al existenței pământești. Fostul patriarh al Constantinopolului, Atenagora, a spus: "Moartea este o poartă. Cel înviat ne lasă să trecem prin moarte în viață. Noi suntem botezați în moartea Lui, ca să participăm la viața Lui. Viața noastră se îngustează treptat până ce Botezul nostru și moartea noastră coincid. Prin crucea de-viață-dătătoare, viața își află împlinirea prin moarte. Fără moarte viața ar fi ireală. Ar fi o iluzie, un vis fără deșteptare"[1].

De fapt, chiar dacă am trăi veșnic pe pământ ca persoane, viața noastră ar rămâne în afara sensului. Moartea este taina prin care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenței, egal cu plenitudinea ei. Chiar iadul implică dintr-un punct de vedere un sens, prin faptul că ne scoate din ceața ambiguă a vieții pământești. În iad se știe sigur că există un rai.

Viața pământească se cere după moarte ca trecere spre sensul deplin, întrucât sensul fragmentar din această viață se cere după sensul deplin, pe care îl dă plenitudinea vieții în Dumnezeu. Fără moarte, înțeleasă ca poarta prin care

1. La Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagore*, Paris, Fayard, 1969.

trecem la sensul deplin, fragmentul de raţionalitate al vieţii pământeşti apare mai degrabă ca un nonsens şi ca inexplicabil; iar lumea, dacă trebuie să rămână mereu în acest sens fragmentar, e mai degrabă un nonsens, căci dacă nu are nimic dincolo de ea duce pe toţi oamenii la moartea definitivă.

Din acest punct de vedere şi creştinismul consideră moartea ca un eveniment necesar şi universal. Dar explică această necesitate şi universalitate a ei prin necesitatea împlinirii existenţei umane în Dumnezeu cel transcendent. În această explicaţie moartea are sens, ba chiar e un eveniment prin care viaţa îşi găseşte sensul.

Moartea este prăpastia sau puntea universală de trecere spre o altă existenţă, spre existenţa veşnică. Din rostul acesta obiectiv al ei decurge şi unul subiectiv. În general moartea dă sens şi adâncime vieţii noastre pământeşti, ajutând chiar prin aceasta la maturizarea spirituală şi la mântuirea noastră.

Moartea face să se reveleze fiinţei noastre misterul ei de persoană, adâncimea existenţei sale ca persoană, importanţa existenţei sale personale. Misterul morţii şi misterul persoanei ţin împreună: unde nu se mai trăieşte moartea ca mister, toată viaţa se aplatizează. Dar şi invers, unde persoana nu se mai trăieşte ca mister, moartea încetează şi ea să mai fie sesizată ca mister.

Moartea înţeleasă ca simplă nimicire e duşmanul cel mai teribil nu al speciei, nu al naturii, în care persoana se pierde, ci al persoanei. Dar persoana, ca cel mai mare mister al realităţii, ca singura formă de trăire conştientă a realităţii de către om, ca singura realitate neînţeleasă şi care înţelege toate, sau tinde să le înţeleagă, nu se lasă nesocotită în mod grosolan de înţelegerea cea mai aplatizată a acestui fenomen ciudat al existenţei. Moartea trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane.

Dacă omul ar fi constituit numai din elemente fizico-
himice, moartea nu l-ar umple de o nelinişte aşa de nepo-
olită şi în acelaşi timp de un fel de dor după o viaţă ple-
ară, pe care o presimte dincolo de ea. "Nostalgia şi teama
rofundă, care strânge respiraţia omului în faţa misterului
i, sunt proba faptului că el nu ţine numai de suprafaţă, ci
le profunzime; e proba faptului că omul nu aparţine numai
otidianului vieţii în timp, ci şi eternităţii"[2].

Moartea ne sperie, dar ne şi atrage. "În teama sfântă pe
are o naşte moartea, omul comunică cu misterul cel mai
dânc al existenţei, primeşte o revelaţie"[3]. Fără moarte
xistenţa umană devine monotonă, nu ajunge la noutatea
bsolută pe care o caută prin lansarea continuă spre ceva
ou. "În lumea aceasta, concepută ca izolată, finită şi sufi-
ientă sieşi, totul apare fără sens, pentru că tot ce e corup-
bil, trecător, adică muritor, este sursa nonsensului acestei
umi, ca tot ce se produce în ea". "Moartea este faptul cel
nai profund şi cel mai semnificativ al vieţii, care ridică pe
ltimul muritor deasupra cotidianului şi platitudinii. Ea sin-
ură pune în profunzime chestiunea sensului vieţii. De fapt
iaţa nu are sens decât dacă moartea există. Sensul finit e
egat de un sens final; dacă infinitatea plată ar domni în
umea noastră, viaţa ar fi fără sens"[4].

Dar moartea dă sens creaţiei numai pentru că e punte
pre o existenţă cu totul altfel decât cea de aici, spre o
xistenţă netrecătoare, ce are ca sens plenitudinea ei în
)umnezeu, adică numai pentru că marchează categoric
riaşa deosebire dintre cele două moduri de existenţă şi
leci numai pentru că e o prăpastie, e un eveniment prin
are se schimbă total modul existenţei de aici. O moarte ca
fârşit al unei încarnări pentru altă încarnare, într-un plan
le aceeaşi esenţă trecătoare, nu dă nici un sens lumii fără
ens.

2. N. Berdiaeff, *Essai sur la destination de l'homme*, p. 325.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 324.

În termeni teologici, moartea, fiind singura trecere de aici la Dumnezeu, arată transcendența lui Dumnezeu și a vieții noastre depline în El, ca împlinire a ei. Avem ceva de la Dumnezeu și în viața noastră de aici, o *arvună*, cum zic Părinții bisericești. Dar totuși viața lui Dumnezeu și viața noastră deplină în El sunt despărțite de cea de aici prin moarte. Nu există o continuitate între viața noastră de aici și viața lui Dumnezeu sau viața noastră deplină în El. "Faptul că noi trebuie să murim arată deosebirea, granița strictă între Dumnezeu și viața noastră. Desigur, Dumnezeu este prezent în viața noastră cu puterea Lui de viață. Și totuși viața lui Dumnezeu rămâne totdeauna dincolo de moarte. Între viața lui Dumnezeu și viața noastră este moartea... Nu se poate merge la Dumnezeu fără a se trece prin moarte... moartea dă ideii de Dumnezeu... o strictă transcendență. Moartea dărâmă toată prezumția noastră monistă, care visează la o neîntreruptă continuitate de existență și la o trecere între Dumnezeu și viața noastră. Moartea e granița la care ne apare Domnul vieții, Creatorul, Care singur are nemurire (1 Tim. 6, 16), Care a pus făpturile Sale sub legea devenirii și a morții"[5].

De necesitatea și universalitatea morții țin seama și alte explicații ale ei. Ele o socotesc de asemenea ca un moment care descoperă un sens al vieții. Două din ele explică moartea, fără Dumnezeu, și socotesc că tocmai prin aceasta dau morții un sens.

Una din ele consideră moartea ca un fenomen pur biologic, prin care forțele vitale concentrate într-un organism reintră în curentul naturii spre a le concentra în alte organisme. Alta consideră moartea ca o despărțire a spiritului de trup, întrucât spiritul se cere prin sine însuși, nu prin vreo cauzalitate divină, după o viață neîngustată de trup. Explicația din urmă se ramifică în două. Una din aceste ra-

5. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, ed. 4, p. 80-81.

mificații consideră că spiritul, după despărțirea de trup, se revarsă într-o esență spirituală panteistă. Alta, care e proprie unor religii necreștine (sau spiritismului, ale cărui raporturi cu religia sunt foarte neclare), socotește că spiritele duc o existență personală în preajma lui Dumnezeu. Deci, fără ca Dumnezeu să fi avut un rol în introducerea morții în lume, El are un rol ca țintă spre care duce moartea.

Explicațiile care nu recunosc o existență personală după moarte nu văd în moarte un eveniment care ar da existenței un sens. Ce interes are pentru persoana umană, singura care descoperă sensul existenței sau pentru care există un sens, faptul că există în veci o natură sau o esență spirituală impersonală, deci inconștientă de sens?

Explicația care afirmă o existență a spiritelor după moarte în preajma lui Dumnezeu, pe lângă faptul că nu e și o explicație a originii morții, nu poate da suficiente temeiuri pentru o existență fericită după moarte, întrucât Dumnezeu în această explicație nu este Dumnezeul comuniunii, Care Se arată ca atare în existența Sa treimică și în întruparea Uneia din Persoanele treimice ca om pentru vecii vecilor, ceea ce asigură și identitatea persoanei umane care supraviețuiește. Totuși, în această explicație, moartea nu e cu totul lipsită de sens. De aceea aderenții diferitelor religii pot considera într-o anumită măsură moartea ca pe un eveniment pozitiv.

Unii inși, din Occident mai ales, influențați azi de primele două "explicații" ale morții, dar conștienți de nonsensul cu care aceste explicații lasă moartea încărcată, caută să se elibereze de gândul la moarte, caută să acopere realitatea ei. Deși afirmă că moartea e un fenomen natural, au o spaimă de moarte, recunoscând implicit că ea nu e deloc naturală pentru om[6]. De aceea acești oameni fac tot ce pot pentru acoperirea mortului, pentru a nu fi tulburați în viața

6. Karl Rahner, *Die Theologie des Todes*, Herder, 1958, p. 42-43.

lor de gândul morții. O casă îndoliată de evenimentul morții nu vrea să arate nici un semn de doliu, iar mortul e dus pe ascuns la cimitir, sau la crematoriu și făcut să dispară pe neobservate[7].

Moartea își capătă sensul deplin în explicația creștină, care vede moartea ca un moment în dialogul etern al omului cu Dumnezeu cel personal. Pentru creștinism moartea, deși e urmarea păcatului, a păstrat și un sens pozitiv, întrucât în ea Hristos ne trece la comuniunea deplină cu Dumnezeu, adică la o treaptă mai înaltă în comuniunea cu El și, prin aceasta, la treapta plenitudinii vieții.

În creștinism moartea este luată în serios, dar fără disperare, înainte de a se produce, pentru a ne pregăti să trecem prin ea la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu; iar când s-a produs, pentru ca prin rugăciuni să se asigure și mai mult celui decedat această plenitudine. Ea nu e nici bagatelizată înainte de a se produce, nici motiv de disperare când moartea s-a produs, sau de grăbită uitare a celui mort. Morții nu sunt plânși cu disperarea că unicul lor chip de existență a dispărut în neant, pentru totdeauna; ci, pentru pierderea unui ajutor în persoana lor și la gândul că au murit nepregătiți. De aceea, locul principal îl țin rugăciunile pentru ei, cu ocazia morții lor și după aceea, o dată cu regretul pierderii unui ajutor temporar. De aici vine și obligația amintirii lor.

De fapt, numai pentru credința creștină moartea are un sens, atât în ce privește originea, cât și rostul căpătat de ea în Hristos. Credința creștină dă o explicație satisfăcătoare originii ei, socotind-o provenită prin ieșirea omului din comuniunea cu Dumnezeu, dar pentru ea moartea capătă un sens pozitiv în Hristos, putând fi învinsă prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, prin credința în Hristos.

7. Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 117.

Spaima de moarte arată că ea nu e un fenomen cu totul natural, ci că s-a produs ca un fenomen contrar naturii, ca o slăbire a comuniunii cu Dumnezeu, izvorul vieţii. Creştinismul explică această spaimă de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă şi ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ieşirea lor din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea creştinul manifestă deschis şi o teamă de durerile morţii ca despărţire a sufletului de trup, cum a manifestat şi Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morţii, spre deosebire de cei care pe de o parte declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spaimă disperată de moarte, cu mult mai mare decât creştinii.

Dar creştinismul oferă şi un remediu al spaimei de moarte întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră din viaţa nedeplină şi trecătoare în care ne-am coborât, la viaţa fără de moarte, la plenitudinea vieţii prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte, după ce am trăit în parte cu El aici. Iar siguranţa întâlnirii cu El, a depăşirii morţii noastre, o avem în biruinţa morţii de către El prin înviere.

În starea de acum nu suntem mulţumiţi nici să trăim fără să murim, căci n-avem aici plenitudinea comuniunii cu Persoana lui Hristos, dar câtă vreme suntem în păcat ne e teamă şi să murim, ca din nepregătire să nu rămânem definitiv lipsiţi de comuniunea cu El. Sfântul Antonie cere pe patul de moarte lui Dumnezeu să-i mai dea puţin timp de pocăinţă. Pe măsură ce înaintează într-o viaţă curată, în comuniunea cu Hristos prin credinţă, creştinii depăşesc însă nu numai teama de durerile despărţirii sufletului de trup, ci şi teama de ceea ce va urma după aceea.

Astfel *moartea a apărut ca o despărţire nefirească a sufletului de trup, ca urmare a slăbirii comuniunii omului cu Dumnezeu,* izvorul puterii şi al vieţii, deci ca urmare a păcatului; despărţirea sufletului de trup, fiind urmare a slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, duce la o desfiinţare a

acestei legături dincolo de moarte. În Hristos, comuniunea cu Dumnezeu fiind restabilită, moartea rămâne ca despărţire a sufletului de trup şi prin aceasta şi creştinul trăieşte împreună cu ceilalţi oameni teama de durerile ei, dar în mod mai atenuat; iar la cei tari în credinţă, ca de exemplu martirii, ea e copleşită cu totul.

În această teamă, creştinul are semnul viu al originii morţii în păcatul protopărinţilor, ale cărui urmări se păstrează până la sfârşitul lumii. Dar ea a devenit un imbold de a lupta împotriva ispitelor păcatului. Toţi rămân în trupul supus morţii, pentru trebuinţa luptei lor împotriva păcatului. Viaţa pământească este arena acestei lupte până la sfârşitul lumii, pentru ca moartea în care va sfârşi trupul pământesc să nu fie o trecere la definitivarea în starea de necomuniune cu Dumnezeu.

Dar rămânând ca despărţire a sufletului de trup, moartea a devenit în cei uniţi cu Hristos, din trecere la o definitivare în viaţa de necomuniune cu Dumnezeu, trecere la plenitudinea comuniunii cu El şi deci la plenitudinea vieţii Aceasta, pentru că cel credincios, purtând pe Hristos în sine, se întăreşte din puterea Lui în sufletul său, ca să treacă prin moarte la viaţă şi ca să ridice la sfârşitul lumii trupul, pe care l-a curăţit prin faptele sale curate, la o viaţă luminată, transfigurată, la înviere.

Dobândind acest înţeles, moartea capătă nu numai ea un sens pozitiv, ci dă întregii vieţi a omului un astfel de sens. Omul se pregăteşte în cursul întregii vieţi pământeşti prin întărirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea sa să fie trecerea lui la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii.

Scrierile duhovniceşti vorbesc de menţinerea în amintire a morţii care ne aşteaptă, pentru ca din aceasta să luăm îndemn de a nu ne lipi prea mult de plăcerile trecătoare ale lumii. Sfântul Antonie cel Mare spune: "Moartea de o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o

în minte, moarte este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoştinţa lui Dumnezeu"[8]. Teodor al Edesei declară că viaţa pământească dobândeşte un sens şi se umple de un conţinut curat când omul face din ea o călătorie conştientă spre moarte şi spre cele de după ea, ca ţintă a vieţii: "Cel ce călătoreşte fără ţintă se va osteni în deşert. Ci ţine-te de lucrarea cea bună: adună-ţi mintea, ţine mereu ceasul din urmă al morţii înaintea ochilor, adu-ţi aminte de deşertăciunea lumii, cât de înşelătoare, de neputincioasă şi fără de preţ este, cugetă la înfricoşata dare de seamă, cum o să înfăţişeze duşmănoşii purtători de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu-ţi aminte şi de muncile iadului şi cum stau acolo închise sufletele; aminteşte-ţi şi de acea înfricoşată zi, adică de învierea cea de obşte şi de înfăţişarea înaintea lui Dumnezeu, de cea din urmă hotărâre a Judecătorului care nu greşeşte. Gândeşte-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoşi, la ruşine, la mustrarea conştiinţei, la scoaterea afară de la Dumnezeu şi la aruncarea în focul cel veşnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat unde este plângerea şi scrâşnirea dinţilor"[9].

Evagrie Monahul are cam acelaşi text, dar spune despre iad: "Mută-ţi gândul şi la starea cea din iad, gândeşte-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară"[10].

Prin aceasta, moartea nu e numai un sfârşit distructiv, suportat pasiv, venit din afară, ci şi un motiv de pregătire a omului pentru ea, prin acţiunea lui din lăuntru. "Aceasta poate fi ea, desigur, dacă e înţeleasă nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârşitul vieţii..., ci ca sfârşitul desă-

8. *Învăţături despre viaţa morală, în 170 capete*, Cap 49, Filocalia rom., vol. I, p. 12.

9. *Una sută capete foarte folositoare*, Cap 57, Filoc. rom., vol. IV, p. 218-219.

10. *Schiţă monahală...*, 9, P.G. 40, col. 1261, Filoc. rom., vol. I, p. 45-46.

vârşit, realizat de toată activitatea vieţii, aşa încât moartea are o prezenţă axiologică, în întregul vieţii omeneşti. Omul îşi lucrează moartea sa, ca desăvârşire a sa, prin activitatea vieţii, şi astfel moartea este prezentă în această activitate, sau în fiecare faptă liberă în care omul dispune în libertate de întregimea persoanei sale"[11].

Cu cât omul îşi face din moarte mai mult o prezenţă valorizatoare în toată viaţa lui, cu atât o transformă mai mult în trecere spre plenitudinea vieţii şi îşi umple viaţa pământească mai mult de valoare[12]. Moartea rămâne totuşi o forţă care lucrează în om în direcţia distrugerii formei pământeşti a existenţei lui. Dar Sfântul Pavel spune: "Dacă vieţuiţi după trup, veţi muri, iar dacă ucideţi cu Duhul faptele trupului, veţi fi vii" (Rom. 8, 13).

De fapt, fiinţa noastră sporeşte pe de o parte în conţinutul spiritual, deci într-o tărie spirituală, iar până la o vreme chiar în forţa biologică, iar pe de altă parte, ea se apropie cronologic şi interior de moarte, sau moartea sporeşte în ea. Karl Rahner socoteşte că fiinţa noastră e într-o mişcare voluntară de rotunjire, de împlinire, şi moartea reprezintă punctul final al împlinirii, împlinirea aceasta însemnând luarea mea în stăpânire ca persoană de către mine însumi, eliberându-mă de stăpânirea pornirilor involuntare, legate de trup şi de lume[13]. Pe de altă parte, spune el, trupul slăbit scapă tot mai mult de sub puterea mea, ca să-mi scape cu totul în momentul morţii. Astfel în momentul morţii ajung ca persoană la culmea puterii ce o pot ajunge în

11. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 41.

12. O sentinţă din Pateric spune: "Un om care are totdeauna moartea în faţă învinge lipsa de curaj" (*Les sentences des Pères du désert*, ed. Abbaye Saint Pierre des Solesmes, 1966, p. 304).

13. Karl Rahner, *op. cit*, p. 30: "Das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz Nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-Haben und Füle der freitätigen personalen Wirklichkeit".

viaţa pământească şi la totala neputinţă, ca fiinţă biologică[14]. Neputinţa trupului în preajma morţii pune un acoperământ pe puterea culminantă la care a ajuns persoana, iar acest "acoperământ" aşezat de moarte asupra tăriei mele ca persoană nu-mi lasă puterea să văd în mod sigur unde voi trece prin ea: la viaţa veşnică întru fericire, sau la viaţa veşnică întru nefericire[15].

Ceea ce merită să fie reţinut de la Rahner e aflarea unui rost pozitiv al morţii asupra naturii umane înseşi, fapt care lipsea teologiei catolice şi protestante dinainte, care înţelegeau moartea ca simplă plată sau ispăşire juridică acordată lui Dumnezeu. Teologul anglican E. L. Mascal spune, în legătură cu această nouă înţelegere a morţii, de Catolicism: "Ceea ce a lipsit adeseori este recunoaşterea că moartea este un act care împlineşte persoana care moare, un act care înglobează totul şi ne angajează personal". Şi citează din alt teolog catolic, Ladislau Boros, care afirmă: "În moarte omul este confruntat cu totalitatea dinamismului său subiectiv de a fi (moartea ca totală întâlnire cu sine), intrând complet în relaţie de înrudire mondială şi pan-cosmică, şi

14. *Ibidem:* "und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von aussen, Zerstörung, Parzenschnitt, Widerfahrnis, das dem Menschen unberechenbar von aussen trifft, so dass sein "eigener Tod" von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ergebnis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden im einem".

15. *Ibidem,* p. 38-39: "Wenn der Tod als Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewollten und erlittenen Tod, als Fülle und Leere zumal erscheint, wenn er leere Schattenhaftigkeit, Gespenstigkeit, in einem gewissen Sinne Entpersönlichung, Sichverlieren, Untergang und gleichzeitig die Fülle totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person zu besagen scheint und wenn beides zum Phänomen des menschlichen Todes gehört, dann lässt sich vom Menschen her nie existentiell eindeutig sagen... ob nicht die im Tode erreichte Fülle des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist-oder umgekehrt: ob die im Tode sich zeigende Leere nur der Schein einer wahren Fülle ist".

intrând de asemenea în ceea ce e baza acestei lumi (moartea, ca prezenţă totală, faţă de lume)". Dacă fiinţa umană, zice acesta, atinge punctul culminant al vârstei adulte numai în moarte, noi putem înţelege de ce tocmai în moarte se împlineşte această predare totală de sine Tatălui, cu Care am fost reconciliaţi. "Când realitatea umană a lui Hristos a fost plantată în moarte direct în inima lumii, în cel mai profund strat al universului, în acel moment, Hristos, în umanitatea Sa corporală, a devenit adevăratul fundament ontologic al unui nou plan al mântuirii care îmbrăţişa rasa umană". "Noi vedem că la moartea lui Hristos, lumea întreagă a intrat într-o primăvară cosmică ("Primăvara dulce", se spune în "Prohodul" Bisericii Ortodoxe, *n.n.*), al cărui seceriş va fi refacerea universului nostru în noutatea şi strălucirea de la sfârşitul timpului". Astfel, pentru fiecare din noi, moartea este o întâlnire cu Hristos realizată sub semnul esenţial al bazei lumii şi al dinamismului spiritual al omului; ea "este primul act al omului complet personal şi odată împlinită este centrul mai presus de toate care permite trezirea conştiinţei, libertatea, întâlnirea cu Dumnezeu, pentru decizia finală asupra destinului final al fiecăruia"[15bis].

Aceasta face posibilă înţelegerea învierii de obşte. Dar trebuie observat că această putere de refacere a întregului cosmos material prin moarte, se datoreşte faptului că prin ea se ajunge nu la un fundament material al cosmosului, ci dincolo de el, prin spiritul penetrat de Dumnezeu, care rămâne totuşi într-o legătură cu fundamentul material al cosmosului. Totuşi, această înţelegere a morţii expusă de Rahner şi mai ales cea a lui Boros nu ni se par să corespundă

15 bis. L. Boros, *The Moment of Truth*, pp. 144, 149, 150, 162, 164, 165; la E. L. Mascal, *Théologie de l'Avenir*, Desclée, Paris, 1970, p. 86. "Karl Rahner a dezvoltat de asemenea ideea că moartea, departe de a degaja sufletul de orice raport cu materia, îl pune în relaţie nouă cu tot universul material" (E. L. Mascal, *ibid.*, după Karl Rahner, *On the Theology of Death*. Quaestiones disputatae, II, p. 203 ş.u.).

cu totul înţelegerii creştine, sau mai precis ortodoxe, a morţii, deşi cuprinde unele elemente demne de reţinut.

Din punct de vedere ortodox se pot face câteva obiecţii faţă de ea. Mai întâi, înţelegerea morţii ca împlinire a vieţii pământeşti are nevoie de unele completări şi nuanţări, ţinându-se seama că traiectoria vieţii pământeşti şi sfârşitul ei prezintă o mare varietate. Nu toţi ajung să se ia în stăpânire pe ei înşişi, ca persoane, în mod actual. Foarte mulţi oameni nu au posibilitatea să facă aceasta nici măcar într-un moment fulgerător de supremă conştiinţă în faţa morţii, întrucât sunt surprinşi de moarte pe neaşteptate, sau după ce au intrat într-o neputinţă a conştiinţei de a mai gândi clar la ceea ce se petrece cu ei, sau chiar la o nepăsare totală faţă de ea prin necredinţă. De aceea scrierile duhovniceşti ne recomandă să fim totdeauna pregătiţi, adică realizaţi ca persoană, stăpâni pe noi înşine în orice moment al vieţii pământeşti, chiar dacă putem adânci mereu această stare. Dar nu toţi o fac.

Totuşi, mulţi creştini luptă cât de cât pentru a nu se lăsa luaţi în stăpânire de pasiunile plăcerii, sau de orgoliu, adică de uitarea de ei înşişi, sau luptă pentru a înainta într-o oarecare măsură spre o stăpânire de ei înşişi ca persoane.

Dar aceasta este în acelaşi timp o anumită silinţă de a se preda pe ei lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu înaintarea într-o moarte faţă de păcat, faţă de pasiunile înrobitoare. Căci numai predându-se Lui, pentru o deplină comuniune cu El în libertate, se iau cu adevărat în stăpânire şi ei. Ceea ce spunem în plus faţă de Rahner e că luarea în stăpânire de sine a omului e însoţită pe de o parte de predarea sa lui Dumnezeu, pe de alta, de refuzul ascultării de pornirile păcătoase. Dar acestea sunt două aspecte ale unei morţi în sens bun. Omul moare atât prin faptul că se predă lui Dumnezeu, cât şi prin faptul că devine insensibil la ispitele păcatului. Iar aceasta o face omul în tot cursul vieţii pământeşti, fără să ajungă însă niciodată la deplină-

tatea predării sau la sfârşitul acestui efort. Cei ce-şi trăiesc viaţa pământească astfel, odată ajunşi în faţa morţii, în măsura în care sunt conştienţi, încoronează printr-un act de supremă hotărâre luarea lor în stăpânire de către ei înşişi: renunţarea la ei înşişi şi predarea totală lui Dumnezeu.

Dacă e aşa, slăbirea trupului spre sfârşitul vieţii şi neputinţa lui totală pe care o simt apropiindu-se, nu o mai trăiesc ca pe o stare care se opune acestei dispoziţii de predare totală a lor lui Dumnezeu, ci ca pe o stare care accentuează dispoziţia lor de predare lui Dumnezeu, care e totodată o luare în stăpânire totală a sa însuşi, ca persoană; ei îşi însuşesc, adică, starea de slăbiciune şi neputinţă totală a trupului, ca pe o întregire a dispoziţiei de predare a lor lui Dumnezeu, de lăsare în voia Lui, de unire cu El, ca pe o eliberare a lor de pasiunile înrobitoare şi în primul rând de orgoliu, care pun o distanţă între ei şi Dumnezeu. Ei şi-o însuşesc benevol, ca pe o renunţare la o existenţă despărţită de Dumnezeu, ca pe un ajutor în trăirea lor deplină în unire cu Dumnezeu.

În felul acesta, moartea ca despărţire a trupului de suflet şi ca descompunere a trupului acestuia îngroşat nu mai este nici ea trăită ca pedeapsă, cum zice Rahner, ci ca predare lui Dumnezeu, ca mijloc al unirii cu El, al intrării mai depline a omului în stăpânirea sa ca persoană, deşi ea îşi are originea în pedeapsa de la început. Ea rămâne şi ca amintire a păcatului pedepsit, dar şi ca mijloc de depăşire a ei ca pedeapsă.

Înţeleasă ca predare lui Dumnezeu, realizată mai mult sau mai puţin deplin în momentul final, dar mereu prezentă ca intenţie şi ca mişcare în viaţă, moartea se poate socoti predare completă a omului lui Dumnezeu în momentul morţii, chiar în creştinul luat de moarte pe neaşteptate, căci toată viaţa lui trăită ca o predare tot mai deplină lui Dumnezeu include în ea intenţia predării totale.

Puterea trăirii vieţii ca predare în dezvoltare lui Dumnezeu o au creştinii din Hristos şi în Hristos, Care a trăit şi a murit într-o predare exemplară Tatălui Său, pentru unirea deplină a Sa ca om cu El. Un exemplu de imitare a lui Hristos din puterea Lui în această privinţă avem în tâlharul de la dreapta Celui răstignit, care, prin moarte, intră în rai cu Hristos, adică la unirea cu El în predarea Lui, Tatălui. Hristos a murit strigând: "Părinte, în mâinile Tale Îmi dau duhul Meu" (Lc. 23, 46), după care "Şi-a dat duhul". Iar de moartea creştinilor se spune că "şi-au dat sufletul" în mâinile Domnului. Adormirea Maicii Domnului e reprezentată în iconografia Bisericii prin luarea sufletului ei în braţele lui Hristos, desigur nu fără actul de predare a ei. Cei mai mulţi dintre creştini mor în Hristos, în cursul unei vieţi de predare sau de moarte în dezvoltare lui Dumnezeu, ca să realizeze o predare completă, sau intrarea deplină în viaţă prin moartea de la sfârşit.

Iar această putere a Lui e primită în Tainele Bisericii. Prin Taine El Se sălăşluieşte în noi, ca Cel ce ne dă puterea să trăim cu El moartea faţă de păcat, moartea ca predare lui Dumnezeu, într-o continuă dezvoltare, până la acceptarea morţii depline, ca despărţire a sufletului de trup. Moartea noastră în dezvoltare cu Hristos fiind o predare a noastră lui Dumnezeu, este totodată o viaţă spiritualizată a noastră în creştere, încât momentul morţii culminante, ca despărţire a sufletului de trup, coincide cu intrarea culminantă în plenitudinea vieţii. "Aşa şi voi, socotiţi-vă că sunteţi morţi păcatului, dar vii în Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul vostru" (Rom. 6, 11). "Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca şi viaţa Lui să se arate în trupurile noastre" (2 Cor. 4, 10). "Chiar dacă omul nostru cel din afară se veştejeşte, cel din lăuntru se înnoieşte din zi în zi" (2 Cor. 4, 16).

Dacă prin Botez primim din Hristos putere pentru această moarte cu El, ca să fim totdeauna vii în El, iar această moarte-viaţă are o dezvoltare prin conlucrarea

noastră, cuvintele patriarhului Atenagora, că în moarte actualizăm Botezul nostru, capătă un adânc înțeles. Moartea în care şi spre care înaintează creştinii care trăiesc în Hristos este o moarte cu Hristos şi de aceea este în acelaşi timp o înaintare în viaţă, căci Hristos în care înaintează ei este Hristos care, prin moartea cu El, ne duce la învierea cu El. "Existenţa spre moarte", *(Sein zum Tode)*, care caracterizează, după Heidegger, existenţa omenească, este, în Hristos, în acelaşi timp existenţa spre plenitudinea vieţii *(Sein zum Leben)*. În Hristos avem viaţa plenară a veacului viitor; de aceea avem în El şi moartea faţă de viaţa ştirbită şi coruptibilă a veacului acestuia.

Înaintarea în şi spre acea viaţă e una cu înaintarea în şi spre moarte, sau viaţa aceea e îmbinată cu moartea, nu pentru ca moartea să o diminueze, ci ca să curețe drumul spre ea.

Taina Mirungerii ne dă puterea să conlucrăm pentru înaintarea în această moarte cu Hristos, care e înaintare în viaţa cu El; Pocăinţa ne restabileşte în ea. Taina Euharistiei ni-L dă pe Hristos care acceptă, ca subiect sălăşluit în subiectul nostru, moartea noastră prin care ne trece la înviere. Taina Nunţii ne dă şi ea puterea să renunţăm la viaţa aparentă a egoismului şi să trăim viaţa de iubire a predării împreună cu un altul lui Dumnezeu, care e iubire de El. Pentru suportarea durerilor cu răbdare, într-o dispoziţie de predare lui Dumnezeu, ca să primim şi viaţa duhovnicească plenară de la El, ni se dă şi harul Maslului.

Dar dacă slăbirea trupului, prin care înaintăm spre moarte, nu mai e ceva contrar întăririi noastre în Duh şi dispoziţiei noastre de predare lui Dumnezeu, moartea nu mai apare, când se apropie, ca acoperământ al intrării la Dumnezeu pentru cei ce au progresat mult în viaţa de credinţă şi de fapte după voia Lui. Trupul slăbit la maximum devine un transparent al vieţii depline ce aşteaptă pe credincioşi în Hristos.

Astfel, sfinţii şi unii creştini îmbunătăţiţi primesc de la Dumnezeu anunţul datei exacte a morţii lor cu câteva zile înainte de sfârşitul lor şi, înaintea acestui sfârşit, în preajma patului lor văd îngerii. Expresia: "Fericită este moartea cuvioşilor", se referă la o stare care are loc chiar în momentul ieşirii sufletului.

Desigur, înainte de ieşirea sufletului cunoaşterea vieţii de după moarte nu e o cunoaştere deplină a ei; e o cunoaştere sub oarecare văl. Dacă moartea e o punte între ţărmurile vieţii acesteia şi ale celei viitoare, ea rămâne un mister în capătul în care sfârşeşte. Noi ştim formal că ajungem acolo, dar cum este acel "acolo" nu ştim, afară de oarecare licărire a lui prin vălul vieţii noastre în trup, care începe să se sfâşie, sau a devenit din ce în ce mai diafan pentru sfinţi şi pentru creştinii îmbunătăţiţi.

Moartea şi-a schimbat în Hristos nu numai rostul în ea însăşi, ci şi în experienţa celor ce o trăiesc, descoperindu-se ca poartă spre viaţă. Ea a devenit nu numai poarta necesară spre viaţa deplină, ci şi o putere a celor ce se află în Hristos, în cursul întregii vieţi pământeşti, putere prin care dobândesc viaţa deplină în Hristos. "Omul trebuie să gândească la moarte nu numai pentru că viaţa lui este viaţă spre moarte *(Sein zum Tode)*, ci şi pentru că moartea este un mister al lui Hristos-Domnul. De când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când viaţa lui Dumnezeu şi slava Lui au venit definitiv în lume prin moartea Celui răstignit, nu există un eveniment mai decisiv în lume ca această moarte. Tot ce se întâmplă în lume, trăit în afară de legătura cu ea, este trecător şi neimportant. Dar dacă ne este dat harul să murim împreună cu El, atunci întâmplarea zilnică şi banală pe care o numim moartea omului şi spre care e dus fiecare este ridicată între tainele lui Dumnezeu"[16].

16. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 72.

Dar nu pentru toţi oamenii moartea are acest rost pozitiv. Ea rămâne pentru unii un eveniment de spaimă, din care ei caută să scape prin uitare, sau prin efortul de a crea în ei o stare de indiferenţă. Ea rămâne însă ceea ce a fost de la început, o pedeapsă pentru păcat.

Iar foarte mulţi oscilează între aşteptarea morţii cu speranţă sau cu teamă, întrucât nu se hotărăsc total pentru o viaţă după voia lui Dumnezeu, lipsită de ambiguităţile care slăbesc spiritul sau caracterul lor de persoană în Hristos, ca să câştige o nădejde mai fermă că prin moarte vor trece la viaţa deplină cu El, cum o avea Sfântul Apostol Pavel (Filip. 1, 21). Pentru aceştia ea nu şi-a schimbat încă cu totul rostul de pedeapsă pentru păcat, în rostul de trecere la viaţa deplină în Dumnezeu, pe care l-au dobândit cei ce vieţuiesc în Hristos.

La întrebarea de ce unii sfârşesc într-o nepăsare, mai putându-li-se da încă vreme să iasă din ea, iar alţii sfârşesc înainte de a fi dus la o orientare limpede modul vieţii lor încă foarte oscilant, sau de ce unii mor în vârsta copilăriei înainte de a-şi fi precizat direcţia modului lor de vieţuire spre Dumnezeu sau în afară de El, poate că răspunsul stă în faptul că Dumnezeu vede în aşezarea mai adâncă a sufletului lor că cele două categorii dintâi nu vor câştiga o fixitate din care nu vor mai putea ieşi; iar la prunci cunoaşte direcţia spre care s-ar mişca atunci când ajung la capacitatea deciziei personale. Dintre ceilalţi unii sunt lăsaţi să actualizeze binele de care sunt capabili în viaţa aceasta, pentru a lua cununa cea mai frumoasă pentru eforturile lor şi pentru a fi şi altora de model, iar alţii, deşi aflaţi pe un drum bun, sunt luaţi înainte de a fi terminat acest drum, pentru că sunt cunoscuţi până unde îl vor duce sau că nu-l vor duce mai departe.

Sfârşitul fiecăruia vine atunci când e potrivit fiecăruia, fiecare, cu excepţia pruncilor, lucrând cât timp i s-a dat pentru a preciza într-un fel sau altul modul vieţuirii lui, fie

ca un mod care poate progresa foarte mult în bine, fie într-un mod în care nu poate progresa prea mult, fie într-un mod în care nu poate progresa decât în rău, sau care rămâne într-o definitivă stare de nedeterminare. Adică moartea finală vine la unii fără să fi avut timp să înainteze spre ea printr-o "moarte" treptată, pentru că se cunoştea că nu vor face uz de ea; iar la alţii, la sfârşitul unei lungi exercitări în ea, sau al unui îndelungat refuz al ei. Şi la toţi moartea finală stă într-o corespondenţă cu exercitarea sau cu refuzul de exercitare a lor într-o "moarte" de bunăvoie în cursul vieţii. Cei ce au refuzat-o pe aceasta, mor fără să vrea spre veşnica moarte a lor; ceilalţi mor fără teamă, spre veşnica lor viaţă.

Se poate spune că în general sunt două feluri de morţi: moartea care vine ca o supremă slăbire a fiinţei în spirit şi ca o descompunere a trupului, trăită ca un fapt pur negativ de pe urma pornirilor spre rău şi a orgoliului care desparte de Dumnezeu, şi moartea ca predare benevolă lui Dumnezeu, şi deci ca o unire cu El, venită de pe urma exercitării în moartea faţă de pornirile spre rău şi faţă de tendinţa unei vieţi străine de Dumnezeu.

Socotind că unirea cu Dumnezeu se trăieşte ca predarea benevolă a omului lui Dumnezeu prin moarte, accentuăm că această unire nu anulează persoana omului, căci predarea este un act voluntar personal. Unirea veşnică cu Dumnezeu are mereu în sine actul de predare al omului, sau de moarte tainică cu Hristos, pentru ca în unirea sa cu Dumnezeu să se menţină veşnic ca persoană şi în predarea totală, mereu unirea deplină.

Karl Rahner se apropie întrucâtva de această interpretare a morţii cu Hristos, ca forţă desăvârşitoare a omului, pregătită de o moarte cu Hristos în cursul întregii vieţi pământeşti. El o face aceasta, declarând că teoria scolastică a jertfei lui Hristos ca satisfacţie juridică adusă lui Dumnezeu pentru păcatul strămoşesc este insuficientă. Căci în acest caz mântuirea noastră nu s-ar înţelege ca împlinire a

noastră. Dar Rahner nu merge în înţelegerea morţii până la interpretarea ei ca predare totală lui Dumnezeu, predare pregătită printr-o moarte treptată faţă de păcat în cursul vieţii pământeşti. El vede valoarea morţii numai în ascultare. În acest sens Hristos moare în cursul întregii Sale vieţi pământeşti, sau Îşi pregăteşte moartea finală printr-o moarte în dezvoltare. Dar prin aceasta Rahner rămâne numai la jumătatea drumului între teoria juridică a satisfacţiei şi cea care vede în moarte un mijloc de unire cu Dumnezeu şi deci de intrare în viaţă, de unire cu Hristos ca om, a celor ce mor cu El. Înţelegerea morţii propusă de el lasă fără răspuns acea întrebare căreia el consideră că nu-i răspunde nici teoria satisfacţiei: de ce a trebuit ca ascultarea lui Hristos faţă de Tatăl să se manifeste anume în acceptarea morţii?[17].

Fapta ascultării evocă tot numai o relaţie juridică exterioară. Ea încă nu implică o unire cu Dumnezeu, pentru care e necesară renunţarea totală a creaturii la existenţa autonomă. Numai predarea totală lui Dumnezeu a omului e şi ascultare, şi unire; sau e ascultare care, având drept conţinut predarea, realizează unirea. Această ascultare ne-o cere Dumnezeu, pentru că El vrea ca noi să ne unim cu El.

17. Idem, *op. cit.*, p. 55: "Diese Theorie macht nicht innerlich verständlich, warum wir gerade durch den Tod Christi und nicht durch eine andere mögliche, ebenfalls unendlichen Wert in sich tragende Tat des Herrn erlöst sind... Die Satisfaktionstheorie hat auch darin ein Ungenügen, dass sie von vornherein Voraussetzung, dass der Tod als solcher bloss ein passives vom Tun des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei, und sie... die erlösende Tat Christi nicht im Tode als solchem, sondern nur in einem geduldigen gehorsamen Auf-sich-Nehmen des Todesleidens, der Todesursache erblicken kann und so den Aussagen der Schrift nicht vollgerecht wird". "Wenn der Mensch ganz im allgemeinen den Tod insofern er seine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird von daher besser verständlich, wie Leben und Tod Christi auch in ihrer erlösenden Bedeutung eine Einheit bilden. Das Leben Christi erlöst, indem der Tod in seinem ganzen Leben axiologisch allgegenwärtig ist". "Sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist" (p. 58).

Căci numai în unirea cu El stă mântuirea creaturii. Unirea nu vine ca o răsplată pentru ascultare; ci chiar în conținutul ascultării, înțeleasă ca predare, se implică unirea. Iar unirea ca consimțită de Dumnezeu e și iubirea Lui față de noi; la fel, predarea din partea noastră este și ea iubire, cum nu e ascultarea fără predare, care poate să aibă motorul în frică. Dumnezeu nu găsește o mulțumire în ascultarea noastră din frică, ci în ascultarea unită cu iubirea, care se manifestă în predare. Iar mântuirea de care ne face parte nu e numai o eliberare a noastră de moarte, pe urma satisfacției ce I-o dăm prin ascultarea de El ca aflător în fața noastră și-I restabilim astfel onoarea jignită, ci răspunsul la voința noastră de unire cu El, care e unirea Lui de fapt cu noi, purtată de asemenea de iubire. Karl Rahner socotește că moartea a fost necesară pentru mântuire, numai pentru că în moarte ascultarea lui Hristos a mers până la capăt, iar noi trebuie să facem la fel. El pretinde că așa înțelege moartea Sfânta Scriptură. Dar Sfântul Pavel vede în moarte prilejul de a ne uni deplin cu Hristos (Filip. 1, 23). Și tot așa o vedeau martirii.

Astfel, ultimul resort al vieții cu Hristos, care e totodată o moarte cu El, deci și ultimul resort al morții finale și al tinderii spre viața veșnică, este iubirea. Din iubirea de Dumnezeu acceptă omul toată asceza sa, care sfârșește în moarte. Din iubirea de Dumnezeu-Tatăl, dar și de om, a primit Fiul lui Dumnezeu moartea ca om, pentru ca noi să putem muri cu El la fel din iubire față de Dumnezeu.

Pentru iubire, moartea nu mai e un văl impenetrabil așezat peste viața de dincolo de ea; căci în iubire avem această viață încă de aici. În iubirea Sa față de Tatăl, care a întrecut iubirea oricărui om, moartea n-a fost pentru Hristos un văl care să acopere viața Lui de după moarte tot așa de mult cum pretinde Rahner că o acoperă pentru noi. A fost dureroasă și la El despărțirea sufletului de trup și în această durere s-a manifestat o reținere a puterii dumne-

zeieşti de a o copleşi; dar ea nu acoperea viaţa de după Înviere până a-L face pe Iisus să Se îndoiască de ea, cum se întâmplă la cei ce nu cred ferm. Căci El a spus tâlharului de-a dreapta: "Astăzi vei fi cu Mine în rai". Numai în sensul reţinerii Tatălui de a copleşi prin puterea dumnezeiască durerile morţii Fiului ca om, pot fi interpretate cuvintele lui Iisus: "Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?". Tatăl rămâne pentru Hristos o realitate nu numai sigură, ci şi simţită, chiar în această reţinere a Lui de la copleşirea morţii prin puterea dumnezeiască. Acest strigăt îşi are şi el iconomia lui. Prin acest strigăt Iisus ne arată că, din dorinţa de a Se uni ca om deplin cu Tatăl, acceptă şi durerile morţii, ca şi noi să învăţăm să acceptăm, din această dorinţă, deci din iubire faţă de Hristos, aceste dureri.

De multe ori durerile din timpul vieţii nu sunt mai mici decât cele ale morţii. Dar şi pe cele ale vieţii trebuie să le suportăm din iubire faţă de Dumnezeu, tot ca un fel de predare a noastră Lui. Cum zice Sfântul Apostol Pavel: "Nici moartea, nici viaţa (în plăceri, sau viaţa pe care nu o putem suporta)... să nu ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos".

B
Nemurirea sufletului

În teologia mai veche învăţătura despre nemurirea sufletului era întemeiată pe ideea despre indestructibila lui substanţă spirituală, simplă.

Dar dacă învăţătura aceasta e o învăţătură a credinţei, şi nu a filosofiei, atunci nemurirea sufletului trebuie întemeiată pe credinţa că Dumnezeu ţine ca sufletul să fie nemuritor. Deci ea nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, chiar fără voia lui Dumnezeu. Dacă sufletul are o indestructibilitate, ea îşi are cauza în voinţa

lui Dumnezeu, cea creatoare şi conservatoare, care vrea ca persoana umană să fie, prin suflet, în mod neîntrerupt dependentă de El. Dumnezeu a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conştiinţa despre sine, pentru ca el să regrete neîntrerupt faptele contrare lui Dumnezeu, pentru ca să ştie neîntrerupt de dependenţa lui de Dumnezeu, să laude şi să iubească neîntrerupt pe Dumnezeu.

Pentru aceste motive a înzestrat Dumnezeu de la început sufletul cu harul Său, iar după întruparea Fiului Său ca om şi după învierea Lui, Însuşi Acesta S-a sălăşluit în om, sau l-a îmbrăcat pe om în Sine prin Botez. De aceea un temei important pentru nemurirea sufletului celor credincioşi este faptul că Hristos S-a sălăşluit în ei, sau că Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om pentru vecie a devenit casă şi haină a lor. Cum ar putea acest sălaş al lui Hristos să fie nimicit odată cu moartea? Cum s-ar putea ca Hristos, haină şi sălaş ale sufletului, să rămână lipsit de un sălaş sau de un locuitor al Lui? "Căci ştim că de se va desface locuinţa noastră pământească, cortul acesta, avem în ceruri zidire de la Dumnezeu, casă veşnică, nefăcută de mână. De aceea suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm întru locuinţa noastră cea din cer, dacă vom fi înveşmântaţi, dar nu goi" (2 Cor. 5, 1-3).

Deci sufletul a fost creat pentru viaţa veşnică, pentru ca să poată locui în locuinţa de lumină care este Hristos, sau pentru ca Hristos să locuiască în el. Dar chiar dacă el rămâne gol de Hristos, el tot există în veci, ca să ştie pentru ce mare vrednicie a fost zidit şi să rămână veşnic într-un regret pentru lipsirea de ea, deci să rămână într-o suferinţă veşnică pentru despărţirea de Dumnezeu, în Care se afla, sau Care Se afla în el.

Unii dintre teologii protestanţi mai noi susţin că după moarte şi înainte de învierea cea de obşte nu mai există o viaţă a sufletului, că sufletul se distruge împreună cu trupul, sau se scufundă în "nefiinţă", din care va fi chemat îm-

preună cu trupul la învierea cea de obşte, dacă a crezut în Hristos. E o opinie care a părăsit învăţătura despre compoziţia dualistă a omului[18].

Această teorie e ultima concluzie a opiniei lui Luther despre somnul în care cad sufletele după moarte, cu excepţia unora, aşteptând judecata din urmă. De la Luther au luat aceste secte şi aceşti teologi ideea că omul nu mai poate avea o viaţă numai prin suflet, fără trup[19].

Dar, în general, atât luteranismul, cât şi calvinismul au păstrat convingerea general creştină că moartea e numai o despărţire a sufletului de trup, că sufletul continuă să existe şi după moarte.

Sfânta Scriptură afirmă însă categoric existenţa şi lucrarea sufletului după moarte. Amintim de locul din Epistola a II-a către Corinteni (5, 6-8): "Noi avem buna încredere şi suntem bucuroşi să nu locuim în trup, ci să ne sălăşluim la Domnul". Apoi de cea către Filipeni (1, 22). Mai amintim de Ecclesiast (12, 7): "Şi pulberea să se întoarcă în pământ, cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu care l-a dat". Apoi, de pilda bogatului şi săracului Lazăr, în care se vede că aceştia vieţuiesc şi după moarte şi înainte de învierea cea de obşte a trupurilor, deci vieţuiesc cu sufletul (Lc. 16, 19 şi urm.). În sfârşit, de multe locuri din Apoca-

18. Teza distrugerii sufletului prin moarte o susţine C. Stange (în scrierile: *Das Ende aller Dinge, Unsterblichkeit, Christliche und philosophische Weltanschauung*), Paul Althaus (*Die letzten Dinge*, ed. 4, Gütersloh 1933; *Grundriss der Dogmatik*, Erlangen, 1936) şi Rudolf Otto (*Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1923). Ei afirmă de asemenea că omul întreg moare, dar disting între moarte şi inexistenţă. "Prin moarte, zice Otto, sufletul nu se scufundă în non-existenţă, ci în moarte, adică în încetarea funcţiunilor lui vitale". Iar Althaus spune că moartea se deosebeşte de non-existenţă prin faptul că Dumnezeu va aduce prin înviere iarăşi la existenţă şi pe morţi, nu însă şi ceea ce nu există. Adică Dumnezeu îi ţine în preocuparea Sa pe cei morţi pentru a-i învia cândva. Încolo, ei de fapt au încetat să mai existe. Starea de moarte nu e ca o stare de somn. (*Die letzten Dinge*, p. 139 urm.).

19. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, p. 139 urm.

lipsă (4, 10-11; 5, 8-14 etc.),unde se vorbeşte de cei 24 de bătrâni, care se închină Mielului; sau unde se vorbeşte de marea mulţime ce stă în faţa tronului Mielului (7, 9); sau unde se vorbeşte de "cei ce locuiesc în cer" (13, 6; 14, 3; 14, 13; 15, 2 etc.). Apoi de "sufletele celor junghiaţi pentru cuvântul lui Dumnezeu, ce stau sub jertfelnicul din cer" (Apoc. 6, 9).

Deşi Althaus, unul din reprezentanţii protestanţi ai teoriei distrugerii integrale a omului prin moarte până la judecata universală, susţine că moartea trebuie înţeleasă după toate trei aspectele ei: ca relaţie de creaţie, de mânie şi de graţie cu Dumnezeu[20], teoria aceasta (ca şi cea despre somnul sufletelor până la judecata de apoi) reţine din moarte numai aspectul de pedeapsă al ei, nu şi pe cel de trecere ontologică a făpturii la Dumnezeu, şi pe cel graţial, adică de scăpare de urmările păcatului. În teoria aceasta se prelungeşte doctrina protestantă despre ruinarea completă a omului prin cădere şi cea despre justificare sau mântuirea juridică. Dacă omul rămâne întreg o ruină morală în tot cursul vieţii pământeşti, nu se poate alege din el un sâmbure personal-spiritual care să fie menţinut, ci omul întreg trebuie distrus, fiind la fel de infectat de păcat.

În concepţia ortodoxă, în care mintea şi inima omului devin încă în viaţa pământească tron şi sălaş al lui Dumnezeu, sau scânteiază ca vârful muntelui Sinai de lumina dumnezeiască, nu poate fi vorba de o asemenea distrugere. Nu vedem motivul pentru care Dumnezeu S-ar lipsi o vreme atât de îndelungată de acest tron al Său, de relaţia iubitoare cu omul credincios, sau cum ar răbda Dumnezeu să fie distrus, sau să stea într-un somn atât de îndelungat, omul îndumnezeit. Moartea, cum spun oamenii înduhovniciţi, nu poate ajunge până la spiritul care s-a luminat încă de aici de razele veşniciei. Doctrina ortodoxă despre păs-

20. *Ibidem*, p. 24.

trarea lor decurge însă din valoarea iubirii față de Dumnezeu, al cărei subiect este omul credincios. Dostoievski spune prin eroul său Ștefan Trofimovici: "Nemurirea mea este necesară pentru acest singur motiv, că Dumnezeu nu va vrea să fie nedrept să stingă pentru totdeauna flacăra iubirii care s-a aprins în inima mea pentru El. Ce e mai prețios ca iubirea? Iubirea e mai presus de existență, iubirea este încoronarea ei. Atunci cum s-ar putea ca existența să nu-i fie supusă? Dacă eu am iubit pe Dumnezeu, dacă m-am bucurat de iubirea mea, se poate ca El să mă stingă pe mine și iubirea mea și să ne readucă la neant? Dacă Dumnezeu există, eu sunt nemuritor"[21].

Concluzia unor teologi protestanți despre distrugerea sufletelor prin moarte, decurge din doctrina protestantă despre nesălășluirea lui Hristos în cei credincioși în cursul vieții pământești. Althaus spune că credința în nemurirea sufletului ia morții caracterul de judecată a lui Dumnezeu[22]. Dar nu i-l ia deloc, pentru că pe la judecată tot trece și spiritul celui drept; numai dacă se constată străluminarea lui de către Dumnezeu, se duce la fericire. Și în afară de aceasta, omul pământesc e pedepsit totuși prin moarte.

Althaus argumentează teoria despre distrugerea întregului om prin moarte, cu teoria frecventă azi că omul nu are suflet indestructibil, deosebit de trup, că are o constituție monistă și cu afirmarea că omul trebuie să-și dea seama că viața viitoare se datorește nu naturii sufletului indestructibil[23], ci unui act de atotputernicie și de milă dumne-

21. *Les possedés*, trad. fr., ed. Bossard, 1925, vol. III, p. 342.

22. *Op. cit.*, p. 85: "Aici moartea pierde greutatea ei, prin aceea că gândul judecății asupra persoanei s-a frânt".

23. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 330 urm., afirmă și el că nemurirea nu se poate întemeia pe indestructibilitatea sufletului. Dar pe urmă afirmă că se întemeiază pe viața spirituală a omului. Dar ea nu e tot ceva indestructibil, mai ales dacă și păcătoșii supraviețuiesc? Se pare că sufletul ca spirit nu poate exista decât într-o anumită legătură cu Dumnezeu, Spiritul absolut. În aceasta constă indestructibilitatea lui.

zeiască; deci omul trebuie să fie distrus complet, ca să vadă cum singur Dumnezeu îi dă din nou viaţă. El crede de asemenea că numai această teorie face din moarte un eveniment serios, aşa cum se înfăţişează de fapt conştiinţei omului, un eveniment ce nu-şi micşorează importanţa prin continuarea vieţii cu sufletul.

La primul argument răspundem că nu putem construi o învăţătură de credinţă pe o teorie filosofică, când Sfânta Scriptură şi cerinţa omului religios ne spun contrariul.

La celelalte două răspundem întâi că omul păstrează conştiinţa dependenţei sale de Dumnezeu şi a seriozităţii morţii şi fără să admită că va fi distrus prin moarte. El trăieşte moartea ca pe o clipă de scufundare în nimic, deci vede posibilitatea pentru Dumnezeu ca să-l distrugă de tot, iar dacă n-o face, aceasta se datoreşte milei Lui. În al doilea rând, că omul simte că felul vieţii ce o primeşte după moarte depinde cu totul de Dumnezeu. Dreptul simte că viaţa lui veşnică îi vine din Dumnezeu, iar păcătosul îşi dă seama că golul de viaţă din el se datoreşte depărtării lui de Dumnezeu. Dacă omul nu continuă să existe, unde e subiectul care să trăiască veşnic dependenţa de Dumnezeu? În al treilea rând, omul trăieşte această dependenţă de Dumnezeu prin faptul că viaţa de după moarte e cu totul alta decât cea de aici.

Desigur, într-un anumit sens, omul rămâne ca o bază spirituală sau personală indestructibilă chiar şi în păcătoşi[24]. Deosebirea e numai că factorul spiritual din omul

24. Aşa trebuie să înţelegem argumentarea Sfântului Maxim Mărturisitorul, că sufletul îşi păstrează în viaţa viitoare funcţiile ce le are prin el însuşi, indiferent de coexistenţa cu trupul. "De altfel, sufletul e sau prin sine raţional şi cugetător, sau din pricina trupului. Şi dacă e pentru sine sau pentru fiinţa sa raţional şi cugetător, e desigur şi de sine subzistent. Dar dacă e prin fire pentru sine şi prin sine autosubzistent, va lucra şi cu trupul, cugetând şi raţionând după fire, şi niciodată nu se va lipsi de puterile sale înţelegătoare ce le are în chip natural. Căci cele ce le are orice existenţă prin fire, cât este şi subzistă, nu i se pot răpi. Deci sufletul existând pururea, cugetă şi raţionează şi prin sine, şi cu trupul,

credincios, după ce şi-a întărit şi dezvoltat aici funcţiile lui în contact cu lumea spirituală, va primi în viaţa viitoare o împlinire neînchipuit de bogată. În cel păcătos însă, el va duce cu sine o stare atrofiată, perversă, care nu va fi nici ea lipsită de o agitaţie, de o experienţă, de o varietate. Va fi pe de o parte neputincios şi golit de toate pseudo-valorile în care a crezut aici. Dar în chinul pentru această pierdere, va fi totuşi o experienţă umană. El rămâne într-un fel în relaţie cu Dumnezeu, fie ea şi numai negativă. Astfel dreptul va fi suprarecompensat de pierderea vieţii psihic-biologice prin prisosirea vieţii spirituale, pe când păcătosul, pustiit de viaţa psihic-biologică, nu va primi nimic în schimb, dar va păstra o conştiinţă chinuită totuşi de această pustiire, nu cu totul stinsă[25].

pentru sine şi pentru fiinţa sa. Deci nu se va afla nici o cauză care să poată înstrăina de suflet, după desfacerea trupului, atributele ce-i revin în chip natural şi nu pentru trup. Iar dacă sufletul e raţional şi cugetător din pricina trupului, în primul rând trupul ar fi mai de cinste decât sufletul făcut pentru el. Apoi,sufletul va avea din trup puterea cugetătoare şi raţională, ca unul ce s-a făcut pentru el. Căci dacă fără trup sufletul nu poate raţiona, desigur că de la trup va avea puterea de a cugeta şi raţiona. Iar dacă sufletul a dobândit de la trup puterea de a cugeta şi raţiona, ca unul ce fără trup nu poate să aibă acestea, nu e nici de sine subzistent. Căci cum ar fi cel ce nu are, fără trup, prin sine, ceea ce-l caracterizează? Iar de nu e de sine subzistent, va fi accident sădit în chip natural în trupul singur subzistent, după desfacerea trupului nemaifiind nimic nicidecum. Şi nimic nu-i va mai deosebi pe cei ce aiurează astfel, negând nemurirea sufletului, de arguţiile lui Epicur şi Aristotel". (*Din Epistola către Ioan Presbiterul,* Despre aceea că şi după moarte sufletul are o lucrare înţelegătoare şi nu părăseşte nici o putere naturală, P. G. 91, col. 436-437).

25. Sfântul Maxim Mărturisitorul îndeamnă să cugetăm la "pustiirea sufletului din vremea ieşirii, când nu va duce cu sine nimic în afară de conştiinţa înţepată pentru cele săvârşite în chip rău" (*Epistola către Constantin,* P. G. 91, col. 429; *Cuvânt de îndemn,* P. G. 91, col. 377).

Vezi şi la Sfântul Apostol Pavel: "Cel ce seamănă în trupul său, din trup va secera stricăciune, iar cel ce seamănă în Duh, din Duh va secera viaţa veşnică" (Gal. 6, 7-8).

La cel drept, dispariţia trupului şi a învelişului impus de el vieţii spirituale va elibera deplin conţinuturile bogate şi funcţiile adânci ale spiritului, va aduce în actualitate toate amintirile, va limpezi vederea spirituală şi va îmbogăţi spiritul cu cunoaşterea unor mai largi şi mai adânci dimensiuni ale realităţii, cu dimensiunile ei transcendente, fundamentale[26].

Dar dacă omul nu şi-a exercitat în viaţa pământească toate funcţiile spiritului, pierderea vieţii empirice nu-i va fi recompensată de o revelare a vieţii spirituale. Spiritul lui închircit, dezbrăcat de învelişul vieţii fenomenale, nu va fi în stare să se avânte spre lumea spirituală. Din tot ce a lucrat aici nu se va alege cu nimic altceva decât cu un regret, care nu poate repara nimic, că nu a întărit în sine funcţiile spiritului incoruptibil. Moartea arde în el totul, ca un foc, fără să apară nimic pe locul pârjolului (1 Cor. 3, 1-5). Acela va avea o existenţă goală de orice conţinut vrednic de atenţie şi incapabil de a-şi forma sau primi un astfel de conţinut.

Deci moartea e trecerea la un plus de viaţă nu pentru simpla eliberare a spiritului de trup, ci pentru faptul că e intrare într-o comuniune mai deplină cu Hristos pentru cel ce a cultivat de aici această comuniune. De aceea pentru cel ce nu a cultivat-o, ea e trecere la o neputinţă de a mai menţine prin trup o oarecare legătură cu lumea, cu ceilalţi. Dar existenţa conştientă este şi ea ceva pozitiv. Frământarea celui din chinuri are şi ea o valoare, indicând pe om ca persoană, sau ca individ conştient.

În orice caz şi pentru unul şi pentru altul, viaţa de dincolo va fi cu totul alta, încât se poate spune că ei au pierdut forma de viaţă de aici, că aceasta a suferit o catastrofă. Dar catastrofa nu trebuie să dureze milenii, nici să se întindă la ultima ei bază personală, pentru ca omul să primeas-

26. I. Petrovici, art. "Dincolo de zare", Buc., 1939.

că o nouă existenţă după moarte. De aceea moartea rămâne totuşi un eveniment înfricoşat[27]. Tăria dreptului se arată tocmai în faptul că primeşte să treacă cu bărbăţie prin acest moment înfricoşat. Pe de altă parte, din cele spuse mai sus se vede că ceea ce se ridică din moarte e persoana integrală a omului; a celui drept, incomparabil mai lucidă, mai bogată, iar a celui păcătos, sărăcită, golită.

În acest sens putem spune şi noi că nemurirea nu se bazează pe indestructibilitatea sufletului privit ca substanţă, ci a persoanei, adică a sufletului ca bază a persoanei umane, adică pe indestructibilitatea relaţiei dintre Dumnezeu şi om ca persoane, dat fiind că persoana e factor al acestei relaţii. Căci relaţia între Dumnezeu şi om îşi arată mai mult importanţa dacă omul nu e distrus pentru o oarecare vreme, ci menţinut neîntrerupt, dar trecut îndată după moarte prin judecată, şi răsplătit sau pedepsit cu un nou fel de viaţă, după cum a trăit pe pământ. Dacă Dumnezeu l-a făcut pe om persoană, ca partener de relaţie, l-a făcut pentru o relaţie veşnică şi neîntreruptă.

Numai obiectele se dezagregă. Persoanele rămân indestructibile, ca entităţi unice, originale, dar, în acelaşi timp, ca surse de necontenită noutate în atitudinile şi revelaţiile voii lor. O persoană n-o putem uita, fie că ne-a făcut bine, fie că ne-a făcut rău. Şi în ambele cazuri vrem să dureze în veci, fie pentru a se căi de răul ce ni l-a făcut, fie pentru a ne bucura continuu de dragostea ei.

Dar ceea ce la noi e numai o voinţă irealizabilă, la Dumnezeu e realitate. Pentru El, de fapt, nici o persoană cu care a stat în relaţie nu mai încetează de a exista. Dumnezeu, când l-a făcut pe om ca persoană, i-a dat o însemnătate de partener neîncetat al Său, l-a făcut pentru o relaţie neîntreruptă cu Sine. Aceasta se vede şi din unicitatea persoanei.

27. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola 24 către Const. Sachelarul*, P. G. 91, 612: "Să ne gândim la moartea şi la înfricoşata ieşire a sufletului din trup".

Nici o persoană nu poate fi înlocuită cu alta; nu poate fi înlocuită în ceea ce poate da ea. De pierderea ei nu suferă propriu-zis ea însăşi, ci celelalte. Prin moartea unei persoane se ia şi celorlalte putinţa unei relaţii de neînlocuit. La fel pentru Dumnezeu, fiecare dispărut de tot ar însemna o relaţie de neînlocuit. Se împacă Dumnezeu cu lipsa unor relaţii de neînlocuit, după ce El le-a voit? Rabdă iubirea Lui dispariţia persoanelor spre care se îndrepta ea? Dacă rabdă aceasta, de ce le-ar mai învia?

Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascund cunoscuta neînţelegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realităţi a lui Dumnezeu în faţa nimicniciei omeneşti. De valoarea unică a persoanei omeneşti pentru Dumnezeu ţine permanenta şi neîntrerupta existenţă a ei. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie şi existenţa persoanelor cărora le-o arată. Şi neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ţine de desăvârşirea ei. Noi putem uita, pentru că nu iubim în chip desăvârşit. Dar Dumnezeu nu uită, pentru că iubeşte desăvârşit.

O încetare a existenţei sufletelor între moarte şi judecata universală ar însemna o întrerupere a relaţiei între Dumnezeu şi aceste persoane. Dar nu ne putem închipui că Dumnezeu mai întrerupe relaţia Sa cu vreo persoană, o dată ce a adus-o la existenţă. Căci altfel pentru ce a adus-o la existenţă? Iar omul de asemenea trebuie să aibă conştiinţa că Dumnezeu nu a întrerupt şi nu va întrerupe niciodată relaţia cu el, că el nu este un accident pentru Dumnezeu, ci are o valoare permanentă. În zadar încearcă aderenţii teoriei distrugerii sufletelor să susţină că Dumnezeu îi ţine şi pe morţi în legătură cu Sine prin amintirea ce le-o poartă şi prin hotărârea de a-i învia[28]. O amintire despre cineva care a fost sau va fi e împreunată cu sentimentul dureros

28. Althaus, *op. cit.*, p. 108.

că-ţi lipseşte, şi acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să menţină în viaţă pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu e lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relaţie, El poate să-l şi ţină pe acela în existenţă, pentru ca amintirea să nu fie împreunată la El cu sentimentul că acela Îi lipseşte.

Dumnezeu vrea să arate şi prin aceasta că iubirea Lui rămâne în veci, chiar şi faţă de cei ce nu vor răspunde în veci iubirii Lui. Altfel ar părea de neînţeles faptul că şi ei vor fi înviaţi. Orice persoană este o realitate unică, un semn unic al imaginaţiei creatoare a lui Dumnezeu şi rămâne ca o mărturie unică a ei, ca o formă unică a revelaţiei Lui. Dumnezeu nu poate uita în veci nici o persoană şi dacă nu o poate uita, o şi menţine în existenţă. Sau dacă o poate uita pentru o vreme, o poate uita pentru vecie. Teza distrugerii unor persoane pentru o vreme duce la putinţa distrugerii lor pentru vecie, iar aceasta goleşte de seriozitate creaţia, întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, învierea şi tot planul mântuirii. În Hristos-omul, Dumnezeu a reintrat în relaţie intimă virtuală cu toţi oamenii, chiar dacă subiectiv unii din ei nu ştiu de această relaţie. Dumnezeu a afirmat, prin faţa omenească ce a dat-o Fiului Său, valoarea veşnică a tuturor feţelor omeneşti. Fără să se anuleze libertatea oamenilor ca persoane, căci aceasta i-ar face de asemenea neoameni, ei rămân toţi într-o legătură variată cu Hristos. În Hristos, Dumnezeu Şi-a legat existenţa Sa de omenire. Sau viceversa.

Interesul acesta al lui Dumnezeu pentru persoana umană ca atare nu ar fi însă deplin dacă ar distruge persoanele umane care nu au împlinit voia Lui. Sfântul Ioan Damaschin a spus că şi existenţa demonilor ca existenţă produsă de Dumnezeu e un bine[29]. Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar şi existenţa persoanelor care uzează de

29. *Dialogus contra Manichaeos*, P. G. 94, col. 1541.

libertatea lor într-un mod neplăcut Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El. Dar Dumnezeu nu-Şi reneagă acest dar important dat omului. El nu leagă acest dar de anumite condiții. La urma urmelor, şi aceste ființe mărturisesc despre dependența lor față de Dumnezeu; şi ele sunt într-un dialog cu Dumnezeu, chiar dacă răspund negativ la chemarea Lui. Dumnezeu nu Se simte periclitat nici de existența oarecum autonomă a unor ființe alături de El.

C
Judecata particulară şi consecințele ei pentru starea sufletelor

1. Necesitatea judecății particulare

Toate cele trei mari confesiuni creştine învață în general că fiecare suflet, supraviețuind după moarte, suportă îndată după ea o judecată aparte, în urma căreia este trimis la fericire sau la chinuri, după cum e găsit la acea judecată. La sfârşitul lumii va fi apoi o altă judecată, universală.

Învățăturii acesteia i se opune teoria despre o evoluție fără sfârşit a sufletelor după moarte. Ea are două forme:

a) O formă constă în afirmația variabilității indefinite a voinței şi sorții omeneşti. După ea, omul îşi poate schimba direcția în cursul vieții viitoare. Voința nu se întăreşte niciodată într-o direcție sau alta în mod definitiv, deci nici în viața aceasta, ca să se poată rosti o judecată asupra omului îndată după moarte. Eternitatea va fi o succesiune indefinită de existențe fericite sau nefericite pentru oameni, ei fiind etern liberi de a duce o viață bună sau rea. O formă concretă a acestei doctrine este teoria reîncarnării sau a metempsihozei, susținută de antropozofi şi de spiritişti.

b) O a doua formă, numită *universalism*, susține că la sfârşit toate sufletele vor ajunge la fel de fericite, căci o

ființă liberă oricând se poate căi și până la urmă se vor căi toate. Răul va sfârși o dată, căci orice rău e medicinal, deci temporal[30].

În generalitatea ei, această teorie se opune, în principiu, oricărei judecăți a lui Dumnezeu, fie particulară, fie universală, care ar împărți pe oameni pentru eternitate pe temeiul deciziei din scurta viață pământească. Dintre susținătorii acestei teorii amintim mai ales pe Lessing, care, în numele filosofiei idealiste panteiste, pune în locul sfârșitului dublu al omenirii o evoluție necontenită. În cadrul teologiei această teorie evoluționistă au susținut-o Schleiermacher, O. Pfleiderer, E. Troeltsch, R. Seeberg, H. Ludemann, Hellpach[31].

Se aduc pentru aceste teorii mai ales trei argumente: α) caracterul nedecisiv al vieții prezente pentru determinarea sorții eterne a oamenilor; β) libertatea eternă a omului; γ) imposibilitatea împăcării judecății divine cu bunătatea divină.

α) Pentru caracterul decisiv al vieții prezente aducem mai întâi cuvintele Sfintei Scripturi din care se pot trage o serie de concluzii.

Sfânta Scriptură arată că viața pământească este arena în care omul își decide soarta pentru vecie, că după moarte omul nu-și mai poate schimba soarta. O spune aceasta mai întâi în mod general, socotind-o "vremea" pe care o avem.

30. M. Richard, art. "Enfer", în *Dict. de Théol. Cath.*, tome V, 1, p. 86 urm.

31. P. Althaus, *op. cit.*, p. 177: "Lessing a pus, cel dintâi și în mod consecvent, în locul dualismului între lume și Dumnezeu, bine și rău, imanent și transcendent, cer și iad, ideea unei evoluții treptate". Dilthey, "Erlebnis und Dichtung", la E. Troeltsch (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, ed. 2, col. 629 ș.u.) spune: "Desăvârșirea poate fi înțeleasă numai în sensul unei curățiri și ridicări treptate a spiritului în Dumnezeu". Ludemann (*Christl. Dogmatik*, II, 1926, p. 622) respinge sfârșitul dualist al omenirii, întemeiat pe rezultatele scurtei existențe pământești. Schleiermacher socotește că suferințele duc inevitabil spre îmbunătățire; pe de altă parte, ele tulbură și fericirea celor din rai. (La Althaus, *op. cit.*, p. 184).

"Până ce avem vreme să facem binele, față de toți", se spune în Gal. 6, 10; "Cuvine-se să fac până este ziuă lucrurile Celui ce M-a trimis pe Mine; căci vine noaptea și nimeni nu poate să lucreze" (In 9, 4)[32]. Dar apoi precizează că viața pământească are acest caracter decisiv, întrucât e viață în trup: "Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca fiecare după faptele sale cele săvârșite în trup, să primească ori bine ori rău" (2 Cor. 5, 10). Sau: "Cel ce seamănă în trupul său, din trup va secera stricăciune, iar cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viață veșnică" (Gal. 6, 8; vezi și Ef. 6, 8; Rom. 2, 5-6).

Din aceste cuvinte și din tot spiritul Sfintei Scripturi se vede că, după Revelație, omul este o ființă activă și deci completă numai în trup. El lucrează pentru desăvârșirea sa prin spiritualizarea trupului, adică prin faptul că face din trup un mediu al simțirilor și al faptelor bune[33].

Chiar lumea aceasta văzută întreagă a creat-o Dumnezeu pentru ca El să ajungă prin om totul în toate. Aceasta e misiunea specifică a omului: să fie inel între Dumnezeu și lume, inel între toate, prin spiritul său unit cu Dumnezeu.

Dumnezeu are un plan cosmic de mântuire, nu mântuiește monade spirituale singulare. Această misiune unică omul nu și-o poate îndeplini decât în trupul angrenat în această lume. De aceea, Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om din suflet și trup, ca să adune prin umanitatea Sa întreaga creație în Sine. Cum s-ar putea apoi desăvârși omul ca ființă spirituală care nu acționează asupra lumii, care nu

32. Sfântul Ioan Gură de Aur, interpretând cuvântul Mântuitorului: "Legându-i mâinile și picioarele, aruncați-l în întunericul cel mai dinafară" (Mt. 23, 13), spune: "Nici unul din cei ce nu s-au scăpat de aici de păcate nu va putea să evite, plecând de aici, răspunderile pentru ele. Precum sunt duși din închisori legați în lanțuri în fața tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfricoșător și sufletele acelea, când vor pleca de aici încinse cu multe legături ale păcatelor" (*Omil. XLV la Matei*).

33. *De iis qui in fide dormierunt*, P.G. 95, col. 251 C.

se întăreşte ca spirit, cu ajutorul lui Dumnezeu, în relaţie cu lumea văzută? Apoi numai în viaţa aceasta în trup omul are semeni lipsiţi pe care-i poate ajuta prin trupul său. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde, facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe alţii şi putem oferi Iubitorului-de-oameni-Dumnezeu manifestările iubirii de fraţi"[34].

Numai teoria reîncarnărilor s-ar părea că ţine seamă de necesitatea corpului pentru desăvârşirea omului. Dar în realitate ea privează de caracter decisiv oricare viaţă prin care ar trece un suflet în încarnările sale succesive. Căci teoria aceasta vede lumea urcând şi coborând etern în sus şi în jos, fără nici o ţintă finală, deci fără nici un sens. Nu există nici o treaptă absolută a existenţei spre care ar tinde şi în care s-ar opri definitiv încarnările. Dacă ar exista asemenea treaptă absolută, ea ar fi trebuit să fie atinsă din eternitatea din care se face urcuşul treptelor spre ea. Apoi încarnările acestea nu menţin într-o continuitate reală aceeaşi persoană. Ea se schimbă radical de la o reîncarnare la alta. În nici o reîncarnare o fiinţă nu se ştie identică cu cele anterioare. Eu, cel de acum, nu sunt identic cu eu-rile altor încarnări. Pe mine nu mă interesează desăvârşirea unor eu-ri viitoare. Toate persoanele se pierd propriu-zis, dacă mai pot fi numite persoane. Ce bucurie pot avea eu de încarnările mele viitoare superioare, dacă nu voi înregistra în conştiinţa mea progresul meu de la încarnarea de acum la cele viitoare?

34. N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, p. 359: "Doctrina reîncarnării, care oferă avantaje aparente în raport cu iadul etern, antrenează un coşmar deosebit, dar tot aşa de înspăimântător: acela al reîncarnărilor infinite, al unei perspective nelimitate în decursul sumbrelor dedaluri. Ea caută soluţia destinului uman în cosmos, şi nu în Dumnezeu".

De fapt, antropozofia susţine că şirul reîncarnărilor duce fiinţele până la confundarea lor pe rând într-o esenţă spirituală supremă, ca apoi să se desprindă din aceasta din nou ca individuaţiuni materiale, care se spiritualizează iarăşi treptat. Teoria aceasta combină origenismul – legat de teoria formării unor lumi succesive, prin căderi în ele şi înălţări din ele – cu încarnările succesive în cadrul aceleiaşi lumi. Deci ei i se potriveşte pe lângă critica relativismului origenist, şi critica reîncarnărilor care fac şi mai efemeră persoana omenească.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a observat faţă de forma origenistă a teoriei căderilor şi înălţărilor succesive: "Cum s-au putut mişca fiinţele spirituale din unitatea originară, când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorinţă?"[35]. Şi care este garanţia că, o dată adunate acolo, nu se vor mişca iarăşi, repetând la nesfârşit, fără sens, şirul căderilor din plenitudine şi al readunărilor în ea? Aceasta înseamnă că fericirea deplină nu o pot găsi fiinţele nicăieri. Sfântul Maxim vede sensul mişcării în faptul că tindem spre ţinta finală a odihnei eterne a fiinţelor în infinitatea divină. Fără tensiunea lăuntrică spre o astfel de ţintă finală a desăvârşirii absolute în infinita plenitudine divină, mişcarea nu are nici un sens[36]. Ea ne amăgeşte cu scopuri imediate, care în fond nu ne scot din planul relativităţii, fie că înaintăm tot mai departe în el, fie că ne întoar-

35. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1069.

36. *Op. cit.*, col. 1077: "Căci toate câte au fost făcute pătimesc mişcarea, ca unele ce nu sunt însăşi mişcarea şi însăşi puterea. Deci dacă cele raţionale sunt create, se şi mişcă desigur, fiind mişcate de la origine după fire, pentru faptul că tind spre ţintă, după voinţă, pentru a fi bune. Căci ţinta mişcării celor ce se mişcă este Cel ce este în veşnica existenţă bună, precum originea este însăşi existenţa sau Dumnezeu, Care e şi Dătătorul existenţei şi al existenţei bune, ca origine şi ţintă". Sf. Ioan Damaschin şi-a însuşit întru totul această viziune (*Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, col. 1269 A B).

cem mereu în cerc. În acest caz nici timpul, în care se produce această mişcare, nu are o ţintă finală într-o eternitate, deci un sens. Propriu-zis fără o asemenea statornicie eternă în Dumnezeu cel nesfârşit, nu mai există nici o eternitate adevărată. Deosebirea între timp şi eternitate dispare. Totul devine un timp etern, sau o eternitate temporală, cu o mişcare care nu duce la nici un sens ultim, la nici o plenitudine absolută. Lipsa unei deosebiri între relativ şi absolut implică lipsa unei deosebiri între mişcare şi stabilitate în Cel infinit; există o mişcare eternă care nu duce nicăieri. Mişcarea îşi pierde marea ei valoare ca înaintare spre binele absolut[37]. Deosebirea între bine şi rău devine şi ea relativă. Căci aceeaşi mişcare e produsul căderii şi mijlocul reînălţării în locul de unde iarăşi se cade, căci nu se găseşte în el desăvârşirea, pleroma. Lumea aceasta îşi are o valoare reală numai dacă e unică; numai dacă e creaţia pozitivă a lui Dumnezeu, ca punct de plecare al înaintării de la starea de creatură iniţială la starea de creatură plină de Dumnezeu, înaintare în care trebuie să-şi aducă şi creatura contribuţia ei, ca punct de plecare de la starea de existenţă (εἶναι) pe care o are în dar de la Dumnezeu, prin starea de existenţă bună (εὖ εἶναι), pe care o dobândeşte prin mişcarea sădită în ea, dar actualizată în sens bun de voinţa ei, la veşnica existenţă fericită (ἀεὶ εὖ εἶναι), ca darul ultim şi etern al lui Dumnezeu.

În felul acesta existenţa noastră pământească are o importanţă unică, decisivă. Timpul este exclusiv forma ei şi aceasta dă o valoare decisivă şi timpului, o valoare care corespunde celei a eternităţii. Însăşi viaţa pământească istorică e ridicată deasupra relativităţii, dacă numai de ea depinde obţinerea vieţii absolute în Dumnezeu. Ea devine absolută prin participare, ca să traducem expresia patristică

37. Toată scrierea Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* (P.G. 91), e o profundă apărare a valorii mişcării, împotriva origenismului, care o compromitea socotind-o ca modul căderii din pliromă.

"îndumnezeire prin participare". Timpul este astfel şi o graţie. Eternitatea nu poate fi transformată în forma unor decizii şi acte noi treptate. Ar însemna să o transformăm în timp.

Dacă timpul, dimpotrivă, e etern, dacă se întinde ca o baltă infinită din eternitate, el îşi pierde importanţa decisivă şi orice faptă istorică îşi pierde importanţa unică. Oricând se poate face orice, oricând se poate repara orice, într-un sens relativ. Nimic nu-i legat de un anumit moment istoric, de o anumită persoană. Nu există progres real; totul devine de o uniformitate obositoare. Nu e nici o grabă să se răspundă la nici un apel. Poţi să amâni cât de mult răspunsul. Ştiind că există un timp nesfârşit pentru decizii, amâni decizia mereu. Nici eternitatea nu e un cadru pentru decizii noi, nici timpul nesfârşit nu e un cadru care te presează la o decizie. De aceea, eternitatea e numai cadrul în care culegem rodul etern al deciziei în timp. Un timp etern nu mai e un cadru de desăvârşire reală.

Nu mai e nimic rău în a amâna împlinirea unei decizii cât de mult, nu mai e nimic rău în a nu face acum binele cerut. Filosofia moleşelii apare în acest caz cea mai înţeleaptă. În domnia eternă a unui astfel de timp nu mai e nici o etapă a existenţei decisive.

Dar dacă nu mai e un timp pentru decizii obligatorii, nu mai are importanţă nici o persoană omenească, nici alta, nici toate la un loc, care se desăvârşesc. Sau nu mai e o persoană care să aibă un caracter unic legat de timpul ei. Dacă se mai poate vorbi de persoane, ele sunt uniforme. Poţi să omori oricare persoană, căci oricare alta o poate înlocui. Nici una şi nici toate la un loc nu pot mişca timpul din relativitatea lui şi nici ele nu se mişcă spre absolut, ca să devină apte de el. Dacă e totuşi o eternitate paralelă cu timpul etern, ea e rezervată exclusiv Persoanei desăvârşite din veci a lui Dumnezeu, Care nu are lipsă să Se desăvârşească. Dar ce eternitate ar fi aceea din care o Persoană

divină nu poate dispune de un timp, creându-l și activând în el pentru eternizarea altor persoane?

De fapt, etern desăvârșit e numai Dumnezeu ca persoană, Care investește cu valoare unică fiecare persoană umană. Un timp etern închis în platitudine și relativitate nu are loc pentru absolutul Persoanei divine, Care să mențină o relație de interes absolut cu fiecare persoană umană. Un astfel de timp nu poate avea o relație cu o eternitate reală, nu se poate umple real de ea.

Evoluția indefinită cu reîncarnări în aceeași formă a lumii, sau fără ele, manifestată în căderile și ridicările altor lumi, sau în aceeași lume, implică o lume fără persoane eterne, o lume în sens panteist. Însă Sfântul Grigorie de Nyssa spusese că reîncarnările succesive sau chiar evoluția fără sfârșit nu sunt posibile decât pentru o cugetare care confundă natura rațională și nerațională, natura animală și cea neînsuflețită, prin reducerea întregii realități la o singură substanță ce se manifestă sub mai multe aspecte, sau mai degrabă sub mai multe aparențe[38].

Confuzia între bine și rău într-o astfel de concepție o semnalează el astfel: "E posibil ca omul să se poată elibera de viciu și de rău, o dată ce a provenit din viciu" (prin căderea în pliroma)?[39]. Sau: "Dacă virtutea e tendință spre principiul creator și dacă principiul creator e viciul (insuficiența pliromei), nu trebuie conchis că virtutea e o mișcare spre viciu?"[40].

Ideea despre o nouă cădere pentru o nouă reparare, deci pentru un alt urcuș, implică un echivoc ireductibil: răul căderii și scopul bun al ei. Apoi cui i se face reparația, dacă nu există un Dumnezeu personal? Și cum se poate numi reparație ceea ce se face nu din libertate, ci în baza unei legi universale? Apoi, poate fi numită reparație perso-

38. P.G. 46, col. 109 B-112 A.
39. P.G. 46, col. 120 A.
40. P.G. 46, col. 117 C.

nală aceea care se face pentru greşeli într-o existenţă anterioară, de care cineva nu se simte responsabil, pentru că nu le ştie ca ale sale?[41] Mai e de menţionat că de cele mai multe ori, deşi se spune că trebuie să fi trecut din eternitate prin infinite reîncarnări, nu ducem o viaţă bună, deci nu arătăm că am învăţat ceva din cele anterioare infinite.

O reparaţie personală nu e aceea prin care am să repar în viaţa aceasta greşeli din vieţi trecute, de care nu mai ştiu, căci nu mă pot simţi responsabil de acele vieţi.

Toate reîncarnările apar inutile pentru persoană, dacă sunt pentru împlinirea unei legi fără sens a substanţei universale. Numai o unică existenţă temporală rânduită să ne ducă în eternitate dă sens deplin acestei vieţi, în care avem timp destul să ne decidem. Căci învăţăm în ea nu numai din experienţa noastră, ci şi din experienţa întregii istorii ce ne-a precedat, din experienţa tuturor generaţiilor anterioare şi a atâtor oameni cu care ne întâlnim. Din acestea învăţăm nesfârşit mai mult decât din vieţi anterioare de care nu ne amintim, din această înşirare de vieţi care ne rupe din toate solidarităţile de importanţă unică şi absolută. Învăţăm din învăţătura ireproşabil bună care ni se pune la dispoziţie de Revelaţia lui Dumnezeu, ca supremă persoană bună. Toată eternitatea e concentrată prin Dumnezeu în

41. P. Althaus, *op. cit.*, p. 159, observă că dacă eu am să repar în viaţa aceasta greşeli din vieţi trecute, ar trebui să ştiu de acele vieţi, să mă simt responsabil de acele fapte, să particip cu conştiinţa la acea reparare, căci conştiinţa dă o intensitate deosebită acţiunii mele reparatoare. Repararea presupune răspundere. Dar pentru aceasta eu trebuie să cuprind vieţile mele trecute într-o unitate de conştiinţă. Dar unitatea existenţelor mele este numai o teorie, nu o experienţă de conştiinţă. Are cineva interes să ne amăgească cu privire la unitatea vieţilor noastre? Iar Karl Holl zice că repararea exactă nu se poate concepe nici chiar în sistemul lui Steiner, întemeietorul antropozofiei, pentru că omul nu mai revine în aceleaşi situaţii, ca să poată despăgubi pe cei pe care i-a păgubit ("Steiners Antroposophie", în *Gesammelte Aufsätze*, III, Berlin, 1928, p. 484 şi 487).

jurul meu pentru a mă face să mă decid în existenţa prezentă pentru bine. Învăţăm în atmosfera care ne înconjoară de sus şi din jur şi care ne obligă prin atâtea fapte de iubire faţă de noi, ale lui Dumnezeu şi ale altora, care face din viaţa aceasta o viaţă de necontenită şi unică responsabilitate. Cine nu se lasă pătruns de atâtea motive de responsabilitate în viaţa aceasta, nu s-ar lăsa nici în oricât de multe alte vieţi, toate lipsite de o responsabilitate unică pentru dobândirea eternităţii. Dacă existenţa eternă a semenilor mei depinde exclusiv de viaţa aceasta, cât de mult nu măreşte aceasta responsabilitatea mea faţă de ei?

Învăţăm, în sfârşit, în gradul suprem, de la Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om, S-a răstignit şi a înviat pentru noi şi Se sălăşluieşte în noi cu iubirea Sa, dându-ne puterea dumnezeiască să murim păcatului şi să viem în El, sau în Dumnezeu însuşi, să urmăm Lui în binele ce-l facem altora. Viaţa omenească este aşa de deschisă în mod direct vieţii dumnezeieşti, încât putem fi ridicaţi direct în ea fără scara treptelor nesfârşite ale încarnărilor, care tot nu ne duce în viaţa absolută a lui Dumnezeu. Apoi, nimeni nu se poate mântui prin el însuşi, oricâte vieţi ar trăi şi oricâte evoluţii ar străbate, dacă mântuirea este participarea la viaţa dumnezeiască, nu urcarea pe trepte relative care niciodată nu ajung în absolut şi care niciodată nu ne dau totul. Mântuirea nu e rezultatul împlinirii unei legi, mântuirea nu şi-o câştigă nimeni singur. Mântuirea e un dar pe care nu-l avem decât de la Dumnezeu, Care vine la noi făcându-Se om, venind prin aceasta în maximă apropiere de noi. Viaţa pământească capătă prin aceasta o importanţă decisivă pentru comunicarea directă cu Dumnezeu, Care prin Fiul cel întrupat şi înviat Se stabileşte în ea, deschizând temporalitatea noastră în mod direct eternităţii în Hristos.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om şi venind în planul nostru, la putinţa comuniunii noastre cu El, a făcut din viaţa noastră pământească poarta directă şi deschisă spre ab-

solut. Viața pământească nu mai e o viață dintre multe altele, pierdută pe oarecare treaptă a unei evoluții care niciodată nu ajunge la desăvârșire, ci o viață de importanță unică în curs de umplere de viața eternă a lui Dumnezeu cel personal[42].

Intrând în comuniunea cu Hristos, Dumnezeu-Omul, ne săltăm dintr-o dată în zarea de lumină și de viață infinită, în care avem putința să intrăm deplin după moarte, fără a mai trebui să o căutăm printr-un urcuș nesfârșit pe scara legii unei ordini finite în multe privințe, sau relative, de la care nu se poate trece niciodată în absolut.

Am intrat dintr-o dată în relația intimă cu Persoana dumnezeiască, izvor infinit de iubire, Care e dincolo de orice mișcare în relativitatea unei realități moniste; am intrat în relația cu Persoana divină care e mai presus de orice infinitate relativă de trepte, luată în sine, fiind izvorul infinității absolute. Dacă comuniunea în iubire cu o persoană umană ne introduce într-un plan de viață cu totul deosebit de acela al relației cu obiectele, sau decât acela al împlinirii tot mai scrupuloase a unor norme de viață în izolarea noastră individuală, cu atât mai mult intrarea în comuniunea cu Hristos-Dumnezeu, Persoană absolută, Ea însăși în comuniu-

42. Emil Brunner, "Die christliche Lehre", *Dogmatik*, I Band, Zürich, 1946, p. 326: "unde veșnicia e gândită de om, nu se întâmplă pe pământ nimic decisiv, nici o faptă care ne leagă de veșnicie... Temporalitatea istorică, ca temporalitate decisivă, există numai acolo unde veșnicia însăși a intrat în timp, unde Logosul care a intrat în istorie și S-a făcut om revelează omului, aflat în aceasta, originea sa și ținta sa veșnică drept obiect de decizie a credinței. Numai prin această revelație a veșniciei, câștigă istoria noastră temporală părtășie la veșnicie. Astfel numai prin și în această veșnicie, eu, omul acesta singular, această persoană individuală, capăt însemnătate veșnică și existența mea personală e luată în serios... În veșnicia revelată mie de Hristos mi se deschide ochiul pentru cunoștința că Dumnezeu, *Domnul meu*, mă privește pe *mine* din veșnicie cu privirea veșnică a iubirii și de aceea existența mea și viața mea individuală personală capătă însemnătate veșnică".

ne cu alte două Persoane absolute, ne introduce prin har în planul de viață infinit mai adânc decât cel al relației cu toate obiectele și cu toate persoanele umane, decât cel al oricăror experiențe individualiste. Legea compensației, sau a unei evoluții prin sine, poate să însemne un proces de îmbunătățire treptată (deși e foarte problematic și acesta), prelungit în nenumărate existențe, sau pe o scară fără sfârșit. Dar în comuniunea cu o persoană puternică în iubirea ei se revarsă dintr-o dată în mine, într-un grad cu totul înviorător, viața pe care nu o am din acea evoluție, sau din acele eforturi de unul singur, ca un început nou fără continuitate cu existența în acelea. O trăiesc ca o rupere dintr-o dată cu monotonia neputincioasă a omului vechi, ca o renaștere. Dar infinit mai mult și cu totul desăvârșit trăiesc un asemenea eveniment în intrarea în comuniune cu Persoana de nesfârșită iubire și putere a lui Dumnezeu, venită în Hristos în planul accesibil mie.

β) Împotriva judecății divine și în favoarea universalismului final al mântuirii, sau al variabilității indefinite a stării sufletelor, s-a mai adus și argumentul libertății esențiale a spiritului. Chiar Origen a susținut această teorie cu acest argument[43]. Dar o libertate care duce toate sufletele la mântuire, sau le dă posibilitatea unei eterne treceri de la bine la rău și invers, nu mai e propriu-zis o libertate. Dacă toți ajung la mântuire fie prin voia lui Dumnezeu, fie printr-o lege a evoluției intrinsece, unde mai este libertatea? La fel, dacă sufletele sunt trase fără voia lor în alte și alte încarnări, sau în alte căderi, unde mai e libertatea? Iar dacă niciodată nu ajunge nimeni la o desăvârșire în infinitatea vieții divine, și toți rămân într-o mișcare în planul relativității eterne, la ce mai e bună libertatea?

Libertatea creștină presupune un absolut pentru care omul să lupte, sau pe care să-l refuze. Fără acest absolut îi

43. M. Richard, *op. cit.*, col. 60.

lipseşte orice suport, orice motiv de afirmare. Într-un plan de relativitate eternă şi universală, sau de strict proces natural, lupta pentru libertate, care pe de o parte presupune libertatea, pe de alta o promovează, îşi pierde orice stimulent. De aceea libertatea are două forme: e libertatea obţinută prin lupta pentru realizarea binelui absolut, pentru impunerea biruinţei lui, pentru unirea cu el; e libertatea obţinută prin lupta pentru eliberarea persoanei de pasiunile înrobitoare, pentru comuniunea în iubire cu alte persoane, alimentată din comuniunea cu Persoana supremă, sau cu Dumnezeu, în comuniunea aceasta aflându-se adevăratul şi deplinul bine. Cine a ajuns aici are adevărata libertate, identică cu adevăratul şi infinitul bine, din care nu mai vrea să iasă şi nu mai "poate" să iasă, în sensul unei neputinţe câştigate. Căci în ea are noutatea neîncetată şi nesfârşită a binelui ce iradiază din Persoana supremă şi se manifestă în comuniunea interpersonală.

Apoi, e libertatea care se opune acestei uniri a ei cu Binele absolut, sau refuză comuniunea cu Persoana supremă, sursă de iubire pentru comuniunea deplină cu alte persoane. Această libertate are ceva echivoc în ea. Pe de o parte se lasă purtată de egoismul pornirilor înrobitoare şi în acest sens e o falsă libertate, pe de alta, îndemnată de aceste porniri, se opune adevăratei libertăţi, care se bucură de comuniunea cu Persoana supremă, având impresia că această opoziţie este adevărata libertate.

Ambele forme de libertate se deprind să se afirme în eternitate, socotindu-se fiecare adevărata libertate. În felul acesta, niciodată cel ce nu e în comuniune cu Dumnezeu nu va putea fi scos de Dumnezeu din această negare a Lui, pe care o socoteşte adevărata libertate, precum niciodată cel ce se află în comuniune cu Dumnezeu nu va ieşi din ea, simţindu-se şi el de asemenea cu mult mai multă îndreptăţire în adevărata libertate, căci în ea are plenitudinea nesfârşită şi veşnic nouă a vieţii. Deci Dumnezeu nici pe

cei ce se află în îngustarea lor egoistă nu-i împiedică de a rămâne în ea veşnic, îngustare pe care ei şi-o interpretează ca libertate adevărată.

Prin considerentele de mai sus,am legat realitatea libertăţii fiinţelor create de realitatea comuniunii interpersonale, şi în ultimă analiză, de realitatea comuniunii lor cu Dumnezeu. O libertate adevărată concepută în afara atitudinii faţă de tema comuniunii e de neînţeles, iar o comuniune desăvârşită, deci şi o libertate în fericirea eternă între persoanele umane, fără o alimentare a ei prin comuniunea cu Persoana supremă devenită om, adică cu Hristos, este în aceeaşi măsură de neconceput.

γ) Neţinând seama de necesitatea deschiderii omului pentru comuniunea cu Dumnezeu, adepţii universalismului mântuirii, sau măcar ai unei eterne variabilităţi, socotesc că un iad etern, întemeiat printr-o judecată a lui Dumnezeu, este incompatibil cu bunătatea Lui.

De fapt, aceştia nu iau în serios existenţa lui Dumnezeu ca persoană. Căci această veşnică evoluţie spre un bine universal tot mai înalt, sau veşnica variabilitate se face în baza unei legi universale, în care Dumnezeu nu poate interveni. Ei nu ţin seama că într-un fel chiar această mântuire sau variabilitate universală eternă fără Dumnezeu nu e propriu-zis mântuire, ci un fel de iad, un fel de moarte în plictiseala veşnicei relativităţi, care, pe măsură ce se prelungeşte şi se adevereşte ca o stare eternă, devine insuportabil de chinuitoare.

Într-un mod paradoxal cei ce socotesc că Dumnezeu instituie iadul printr-un act de justiţie exterioară (Toma d'Aquino şi Dante) şi cei ce-l neagă dovedesc aceeaşi neînţelegere a fericirii ca şi comuniune a creaturii cu Dumnezeu; şi,prin aceasta, cei ce neagă judecata lui Dumnezeu afirmă, la fel ca şi cei ce o recunosc ca act de justiţie exterioară, acelaşi infern universal. Căci o fericire care se dăruieşte ca

o stare exterioară (supranaturalul creat), şi nu ca o comuniune, e şi ea tot un fel de iad al relativităţii eterne.

Astfel,cei ce neagă infernul întemeindu-se pe ideea de justiţie divină cad în afirmarea iadului ce se instituie prin lipsa oricărei prezenţe eficiente a lui Dumnezeu. Această greşeală o face şi Berdiaeff, care consideră că atât afirmarea, cât şi negarea eternităţii iadului reprezintă o raţionalizare neîngăduită a misterului[44]. Dar de această raţionalizare nu scapă nici el, negând iadul. Căci prin aceasta se apropie de poziţia celor ce afirmă ieşirea sigură a celor de acolo, printr-o logică inevitabilă a mişcărilor sufleteşti, care trec de la suferinţă la regret.

Cu totul altă explicare a iadului ne dau Sfinţii Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschin. Ei nu văd iadul susţinut de un act pozitiv de condamnare din partea lui Dumnezeu a celor ce-L refuză pe El, ci tocmai de acest refuz al lor de a-L iubi. Sfântul Maxim afirmă că cel din iad este iubit de Dumnezeu şi preţuieşte pe Dumnezeu; dar nefericirea lui stă tocmai în faptul că e despărţit de El şi petrece cu cei ce-l urăsc şi pe care el însuşi îi urăşte. "Şi lucru mai chinuitor şi mai cumplit decât orice chin e să te afli pururea cu cei ce te urăsc şi cu cei urâţi, chiar fără chinuri, dar încă şi cu ele; şi să fii despărţit de cel ce te iubeşte şi de cel iubit (preţuit). Căci Dumnezeu nici nu e urât de cei judecaţi, ca Unul ce judecă drept, fiind şi numindu-Se după fire *Iubire,* nici nu urăşte pe cei judecaţi, căci desigur că e după fire liber de patimă"[45].

Iar Sfântul Ioan Damaschin spune: "Dumnezeu oferă şi diavolului, pururea, cele bune. Dar acesta nu voieşte să le

44. *De la destination de l'homme,* p. 343.

45. *Ep. către Gheorghie, prefectul Africii,* P.G. 91, col. 389. Afirmaţia Sfântului Maxim că cel din iad "iubeşte" pe Dumnezeu trebuie înţeleasă mai mult ca o recunoaştere a Lui ca drept şi meritând iubirea, fără putinţă de a-L iubi de fapt, din pricina patimilor în care s-a obişnuit să se afle. Doar şi dracii cred şi se cutremură (Iac. 2, 19).

primească. Şi în veacul viitor oferă tuturor cele bune. Căci este izvorul celor bune, din care izvorăşte bunătatea. Dar fiecare participă la cele bune după cum s-a făcut pe sine capabil de ele"[46]. De aceea nu Dumnezeu e cauza chinurilor eterne ale diavolului, ci acesta "de la sine se chinuieşte (ἐξ ἑαυτοῦ κολλασθῆναι)" "şi s-a făcut el însuşi pricină sieşi de pedeapsă, mai bine-zis se pedepseşte pe sine însuşi (μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν τιμωρεῖται), dorind cele ce nu sunt"[47].

Creştinismul iese atât din viziunea impersonalistă a evoluţiei în veşnica relativitate, cât şi din viziunea juridică a unui personalism slăbit de legea principiilor impersonale, a intercalării între persoane a unei ordini a lucrurilor, a faptelor săvârşite conform unor legi. Creştinismul, şi în special cel ortodox, explică şi iadul ca şi raiul, adică atât nefericirea, cât şi fericirea eternă, prin prisma comuniunii. Căci întrucât atitudinea faţă de comuniune e o chestiune de libertate, şi chestiunea raiului şi a iadului e o problemă de libertate şi, ca atare, dincolo de putinţa raţionalizării. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Dumnezeu nu Se supune legii; şi ceea ce vrea, aceea este bun, nu ce socotim noi, căci nu suntem noi judecătorii lui Dumnezeu"[48]. E o afirmare netă a superiorităţii Persoanei lui Dumnezeu faţă de lege, din care rezultă şi superioritatea persoanei umane. Iar în altă parte zice: "Virtutea este plinirea legii lui Dumnezeu. Iar legea lui Dumnezeu este voia Lui... Iar voia lui Dumnezeu este binele neschimbat, mereu la fel... Iar răul este... desfiinţarea a ceea ce este"[49]. Ceea ce este, cu adevărat, este

46. *Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, col. 589.

47. *Ibidem*, col. 544 AB. Identificarea fericirii cu comuniunea cu Hristos şi a nefericirii cu singurătatea o face şi Sfântul Simeon Noul Teolog, care,în rugăciunea dinaintea Sfintei Împărtăşanii,zice: "Căci cel ce se împărtăşeşte de darurile dumnezeieşti şi îndumnezeitoare nu este singur, ci cu Tine, Hristoase al meu... Deci ca să nu rămân singur, fără de Tine, Dătătorule de viaţă, suflarea mea, bucuria mea, Mântuitorul lumii, pentru aceasta m-am apropiat de Tine cu lacrimi şi cu suflet umilit".

48. *Ibidem*, P.G. 94, col. 1547.

49. *Ibidem*, col. 1545.

Persoana divină şi, ca chip al ei, persoana umană. Tot Sfântul Ioan Damaschin spune iarăşi că depinde de voinţa de comuniune a oamenilor cu El ca să aibă fericirea, precum nefericirea şi-o atrag singuri cei ce nu au această dorinţă. "Şi drepţii, dorind pe Dumnezeu şi avându-L pe El mereu, se bucură; iar păcătoşii, dorind păcatul şi neavând materiile păcatului, fiind mâncaţi ca de foc şi de vierme, se pedepsesc neavând nici o mângâiere. Căci ce este chinul, dacă nu lipsa celui dorit?"[50].

Dar, deşi înţeleasă ca intrarea unora în comuniune cu Dumnezeu, prin voia Lui, sau ca neintrare a altora în această comuniune din cauza refuzului lor, întrucât Dumnezeu nu Se comportă cu totul pasiv, judecata divină e necesară pentru precizarea modului vieţii eterne a creaturilor. Printr-o astfel de judecată se pune în relief caracterul de persoană al lui Dumnezeu, dar şi un interes al Lui pentru oameni. Pe lângă aceasta, se pune în evidenţă un suprem criteriu al binelui şi al răului. Acest criteriu e Dumnezeu însuşi şi tot El e şi forul de ultimă instanţă al acestui criteriu. Altfel nu mai există nici un criteriu al valorilor, nici un for suprem care să decidă ce e bine şi ce e rău. Nu se mai poate şti ce e bine şi ce e rău şi nu mai există ultima instanţă care să decidă în această privinţă. Criteriul suprem al binelui nu-l poate cunoaşte decât cel ce este el însuşi binele. El e persoana supremă, ca ultimul izvor al vieţii.

Fiind o chestiune de comuniune, judecata lui Dumnezeu capătă un înţeles cu totul nou. Judecata lui Dumnezeu, prin care unii vor avea parte de fericirea veşnică, iar alţii, de nefericirea veşnică, înseamnă numai că Dumnezeu, deschis oricărei persoane create pentru comuniune, constată cu regret că unele persoane nu acceptă sau au devenit incapabile să accepte această comuniune şi că prin aceasta rămân în nefericire prin însăşi libertatea lor. În fres-

50. *Ibidem*, col. 1273.

ca de pe peretele exterior al mănăstirii Sucevița (Moldova), sufletele urcă pe niște trepte spre Iisus, Care le așteaptă la capătul de sus al scării, privite din partea dreaptă superioară de multe cete de îngeri, iar din partea stângă inferioară, de demoni. Fiecare treaptă reprezintă cercetarea uneia din patimile posibile ale sufletului. Sufletul care e găsit stăpânit de o patimă sau alta, cade la treapta respectivă în abisul agitat de demoni, neajungând la comuniunea cu Hristos. Această cădere în prăpastia întunecată, corespunzătoare unei patimi, începe încă din viața pământească, ca o cădere în singurătatea întunecoasă a lipsei de comuniune cu Hristos, din a Cărui iubire iradiază lumina. E căderea în groapa sterilă a egoismului, din care nu iradiază nici o lumină și din care nu mai poate cineva ieși, pentru că nici prin voința lui slăbită, obișnuită cu iluzia că în această existență de sine e libertatea, nu mai vrea să iasă.

2. **Esența iadului și posibilitatea unui iad etern**

Dar în cadrul acestei înțelegeri a raiului și a iadului, rămâne totuși să se răspundă la întrebarea: de ce, în urma judecății lui Dumnezeu, cei ce pleacă din această viață fără credința în El, deci fără o deschidere spre comuniunea cu El și, prin El, cu ceilalți oameni, trebuie să rămână veșnic în iad? De ce aprecierea lui Dumnezeu față de aceștia, sau această stare a lor constatată de Dumnezeu, după moarte, are drept consecință permanentizarea lor eternă în această stare?

Căci se pune întrebarea: oare cei ce pleacă de aici în această situație cad într-o stare de nefericire mai mare decât cea de aici? Nu au posibilitatea să intre vreodată în comuniune cu Dumnezeu și deci să fie scoși din iad?

Învățătura Bisericii despre putința scoaterii din iad a unora, în răstimpul dintre judecata particulară și cea universală, permite un răspuns potrivit la această întrebare.

Conform acestei învăţături, cei ce se duc în iadul de după judecata particulară cu o anumită credinţă, deci fără o atitudine total contrară comuniunii cu Dumnezeu, vor putea ajunge în situaţia ca virtualitatea capacităţii de comuniune prezentă în ei să fie actualizată. Deci acest iad implică două posibilităţi: posibilitatea de a fi etern pentru unii şi neetern pentru alţii.

Fără să se poată spune în mod sigur pentru cine va fi etern şi pentru cine nu va fi etern, există în principiu pentru unii dintre ei posibilitatea de a nu fi etern.

Dar taina libertăţii nu permite să se poată spune că iadul va înceta pentru toţi să fie etern. *Cei care nu vor putea ieşi din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieşi în veci din iad.*

Dar pe ce se bazează faptul că cei ce vor fi lăsaţi în iad prin judecata universală vor rămâne veşnic în el, o dată ce Dumnezeu nu încetează niciodată de a fi un Dumnezeu iubitor şi odată ce aceia vor păstra în veci o anumită libertate? Se bazează pe preştiinţa lui Dumnezeu, în baza căreia Dumnezeu ştie sigur că aceia nu vor răspunde în veci ofertei de iubire, fie pentru că nu vor vrea, fie pentru că şi-au creat prin refuzul total al comuniunii din viaţa pământească şi din răstimpul între judecata particulară şi cea universală o astfel de stare, că nu mai sunt capabili să accepte o comuniune cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin socoteşte că lipsa voinţei de a dori pe Dumnezeu se acoperă cu "neschimbabilitatea" pătimaşă în care se află cel din iad. Propriu-zis, după moarte sunt "neschimbabili": în bine, cei din rai, şi cei din iad, în rău[51].

Taina faptului că unii vor putea fi scoşi din iad până la judecata universală şi că alţii nu vor ieşi în veci din el, ci vor trece în iadul veşnic, împreună cu cei ce vor trece din viaţă, acolo, în momentul sfârşitului lumii, este o taină a

51. *Op. cit.*, col. 1573.

libertății omului și o taină a putinței de învârtoșare a lui într-o libertate negativă imposibil de depășit, și nu o putem pătrunde noi.

Pentru mintea noastră e tot așa de posibil ca cei din iad să vrea să iasă din el, sau să nu vrea. Numai Dumnezeu poate pătrunde și cunoaște de mai înainte această taină și noi nu avem ce face decât să credem ceea ce ne-a spus El prin Revelație, rămânând să aflăm numai la judecata din urmă care anume dintre oameni vor fi trimiși în iadul veșnic.

Berdiaeff admite un iad care constă din refuzul comuniunii cu Dumnezeu, dar el crede că acesta e un iad subiectiv, nu ontologic, și declară că e cu neputință să dureze veșnic. Dar pe lângă faptul că aceasta înseamnă o raționalizare a libertății umane, afirmația lui nu ține seama de faptul că de la o vreme nu se mai poate separa între subiectiv și ontologic. Un fel strâmt de a gândi, de a simți, de a privi lucrurile și pe oameni, creează în firea omului o anumită stare ontologică, desfigurează spiritul profund și nici creștinismul nu spune că iadul e numai o împrejurare exterioară chinuitoare, nu și o lume de spirite desfigurate, încremenite în rău, într-un mod sucit de a privi realitatea.

Contribuția factorului subiectiv – sau chiar imaginativ, fantasmagoric, la susținerea chinurilor iadului, o indică Sfântul Ioan Damaschin când spune că focul de acolo constă în poftele care nu-și găsesc materia pentru a se satisface. Căci pofta nesatisfăcută chinuiește prin neputința de a da imaginilor plăcerii o consistență reală și, pe măsură ce se prelungește neputința de a le da o realitate, ele își sporesc aparențele fermecătoare, iar prin aceasta, și puterea chinuitoare, dată fiind neputința de a afla ipostasurile reale corespunzătoare. Lipsa materiilor în stare să satisfacă poftele este elementul obiectiv al chinurilor iadului. Iar efervescența fantasmagorică a poftei, întreținută de această lipsă, este elementul subiectiv. Iată cuvântul Sfântului Ioan Damaschin: "Spunem că chinul acela nu e nimic altceva

decât focul poftei nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patimă, ci păcatul. Dar acolo nu are loc săvârşirea reală a răului şi a păcatului. Căci nici nu mâncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, nici nu adunăm averi, nici pizma nu ne satisface şi nici un fel de rău. Deci poftind şi neîmpărtăşindu-se de cele ale poftei, sunt arşi de pofte ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adică numai pe Dumnezeu, Cel ce este şi *există pururea*, şi se împărtăşesc de El, se bucură pe măsura poftirii lor, pe măsura căreia se şi împărtăşesc de Cel dorit "[52].

Aceasta înseamnă că sufletele ajunse în iad după moarte nu suportă chinuri materiale sau un foc material, conform unei învăţături dezvoltate mai ales în teologia catolică. E vorba mai mult de neputinţa sufletelor de a-şi îndrepta dorinţa spre comuniunea cu Dumnezeu ca bun spiritual, rămânând într-un continuu regret că nu se mai pot bucura de plăcerile materiale sau ale orgoliului cu care s-au obişnuit în mod exclusiv. Ele nu pot căpăta gustul bucuriilor spirituale, care au ca esenţă comuniunea cu Dumnezeu, realitatea personală şi consistenţa (ipostatică) supremă.

Iadul e un dublu rău: voinţa de a săvârşi păcatul şi durerea neputinţei de a-l săvârşi. E o ataşare la păcatul ce nu mai poate fi săvârşit material şi deci un refuz de căutare a bunurilor spirituale. Prin neputinţă omul e scos chiar şi din relaţia cu lucrurile, sau dintr-o relaţie egoistă, trecătoare, cu altă persoană. Toate legăturile lui cu realitatea îi sunt tăiate. El duce o existenţă fantasmagorică, de coşmar. E închis total în groapa singurătăţii. Numai demonii şi poftele sale îl muşcă asemenea unor şerpi. Se poate spune, ducând mai departe această idee, că subiectivitatea sa crescută monstruos îl face să nu mai vadă realitatea altora. Nu mai poate avea nici măcar contacte pătimaşe, fugitive, cu

52. *Ibidem.*

ei. Imaginaţia sa subiectivă acoperă şi realitatea obiectelor, căci le socoteşte prea modeste pentru imaginaţia sa. El cade într-un fel de existenţă de vis în care totul se haotizează într-un absurd fără nici un sens, fără nici o consistenţă, fără nici o căutare de ieşire din el, fără nici o speranţă de ieşire.

Totul e urmare riguroasă şi învârtoşată a păcatelor făcute în viaţă. Sfântul Maxim Mărturisitorul a descris în câteva pagini de mare plasticitate această stare: "Dacă nu am obişnuit ochii, urechile şi limba să privească, să audă, să grăiască după fire, ca rezultat vom avea întunericul şi tăcerea cea mai grea". Dacă nu am dezvoltat comuniunea, vom avea tăcerea tuturor. Dacă nu am căutat sensul adevărat al lucrurilor şi persoanelor, vom avea minciuna şi absurdul; vom avea "viermele urii" pe care l-am cultivat. Dacă ne-am legat viaţa de lucrurile trecătoare, aceasta îşi va pierde consistenţa împreună cu cele ce au trecut ca fumul. Dacă nu am stins focul poftelor cu înfrânare, vom arde în el, neavând cu ce să-l potolim. "Pentru focul plăcerii vom avea focul gheenei; pentru întunericul neştiinţei şi pentru rătăcirea trecătoare, neştiinţa veşnică". Pentru înălţimea mândriei deşarte şi a distracţiilor, prăbuşirea cea mai de jos şi tristeţea continuă. Din toate părţile ne vor înconjura minciuna şi nesinceritatea şerpuitoare pe care am cultivat-o. Chinurile nu vor consta atât într-o singurătate simplă, cât într-o singurătate impusă de o vecinătate chinuitoare. E o singurătate pe care ţi-o aperi de şerpii care te asaltează. Nu constă numai în lipsa unei comuniuni. Căci dacă am fost noi şerpi pentru ceilalţi, vor fi acum ceilalţi şerpi pentru noi. "Şi mai chinuitor şi mai cumplit decât orice chin este să fim pururea împreună cu cei ce ne urăsc şi cu cei pe care-i urâm... şi despărţiţi de Cel ce ne iubeşte şi pe Care Îl iubim"[53]. E singurătatea în care eşti ţinut de feţele duş-

53. *Epist. II către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 389.

mănoase şi urâte ale celorlalţi, fără să poţi să-ţi eliberezi vederea şi cugetul de ele. E o singurătate lipsită de interiorizare şi de o clipă de pace, întreţinută de lipsa oricărui cuvânt de iubire şi de înţelegere, înconjurată de batjocura şi ura tuturor. Toţi îi chinuiesc pe toţi; toţi se apără de toţi.

Florensky spune că omul, închizându-se în sine, se alterează în aşa măsură, că nu mai e o realitate obiectivă pentru alţii.

Obişnuindu-se să nu mai vibreze când spune *tu,* omul nu mai vibrează nici când i se spune *tu.* Se îngroapă într-o totală indiferenţă, într-o moarte faţă de orice relaţie. El nu mai spune decât "eu, eu, eu". "Acela pentru care nu mai există nici un *tu,* nu mai e nici el un *tu* pentru alţii". El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* şi nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *Tu.* El a devenit o coajă *(Schale),* cum îşi numeşte H.P. Blavatsky spiritele, o "piele", fără substanţă, ceva iluzoriu, pur subiectiv, dar tocmai de aceea se afirmă numai pe sine, cu disperare. Cel care nu cunoaşte altă realitate şi se cramponează de eu-l propriu ca unica realitate, fără să o poată avea nici pe aceasta într-un mod satisfăcător, e obsedat de *eu* mai mult ca de o fantasmă. El a ieşit din realitate "în întunericul cel mai dinafară", unde nu vede nimic. Un *tu* adevărat, o realitate obiectivă nu i-o poate da decât comuniunea cu Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat omului puterea pentru ea, dar dezvoltarea ei depinde şi de contribuţia lui. Omul nu şi-o poate da singur tocmai pentru că aceasta înseamnă că se afirmă pe sine, nu vrea să iasă din sine, uitându-se pe sine, ca să existe cu adevărat afirmat de alţii, întrucât îi afirmă şi el pe alţii; ca să existe prin Dumnezeu, afirmând pe Dumnezeu[54].

S-ar putea pune întrebarea: de ce nu li Se arată Dumnezeu acestora în toată lumina Sa, ca ei să o vadă şi să iasă din atitudinea de refuz a comuniunii cu El? De ce îi lasă

54. "Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", 8 Brief: Das Gehenna, în *Östliches Christentum,* vol. II. p. 106-107, 109.

Dumnezeu "în întuneric"? Prezența lui Dumnezeu nu e o realitate exterioară, ca să se impună ca atare, ci se oferă ca un *tu* iubitor; iar ca atare, nu poate fi sesizat decât prin deschiderea smerită și plină de dor la iubire. Dar se întâmplă fenomenul curios că cel ce-și apără autonomia se îndârjește mai ales în refuzul de a accepta pe cineva care, prin iubirea cu care se oferă, îl face să-și dea seama că de oferta aceasta depinde adevărata lui existență. Nu poate admite cel învârtoșat în mândrie așa ceva, căci nu poate admite că cineva îl poate iubi când el nu poate. El ar putea admite realitatea unuia care depinde de el, dar nu pe cineva care i se descoperă ca cel de care depinde prin nesfârșita lui iubire. Dar cel pe care-l admite, cu orgoliul că admițându-l îi dă el aceluia existența, nu mai vrea nici el să i se dăruiască. Astfel,Dumnezeu nu i Se poate face evident ca persoană iubitoare celui ce nu vrea să-L primească în această calitate. Numai celui ce-L dorește pentru iubirea Lui, i Se arată ca iubire. De aceea Sfântul Isaac Sirul a spus că iadul este o pedeapsă a iubirii.

Celorlalți le este prezent sub acoperământul rigorilor care apar într-o viață lipsită de iubire, sub urmările dureroase ale unei astfel de vieți[55]. Chiar lucrurile în care vrea să-și caute acela plăcerea își pierd din ce în ce consistența, pentru că și ele sunt un dar al lui Dumnezeu și nu pot fi avute din plin decât de cel ce-L are pe Dumnezeu prin iubire. Pe amândouă le spune Sfântul Ioan Damaschin: atât că cei ce doresc pe Dumnezeu Îl au, cât și că cei din iad, care s-au învârtoșat în nedorirea lui Dumnezeu și doresc numai lucrurile care le pot oferi plăceri, nu au nici pe

55. Sfântul Isaac Sirul spune că cei ce se vor găsi în gheenă vor fi biciuiți de flăcările iubirii: "Cât de crud va fi acest chin al iubirii! Căci cei ce înțeleg că au păcătuit împotriva iubirii suportă o suferință mai mare ca aceea produsă de torturile cele mai înfricoșate... Iubirea acționează în două moduri diferite: ea devine suferință în cei respinși, și bucurie în cei fericiți". (*Cuv. 84*, ed. Theotoke, p. 480-481).

Dumnezeu şi nu le mai au nici pe acestea. Au căzut într-un gol total. E ceva ce începe încă din viaţa pământească, măcar în forma că cel ce nu mai are pe Dumnezeu nu mai simte de la o vreme plăcere nici de lucruri. Propriu-zis, cine are pe Dumnezeu are totul, cunoaşte adâncimea tuturor. "Cel ce doreşte primeşte. Cel bun dobândeşte cele bune... Şi drepţii, dorind pe Dumnezeu şi având-L, se bucură veşnic; iar păcătoşii, dorind păcatul şi neavând materiile păcatului, sunt chinuiţi, ca roşi de vierme şi consumaţi de foc, neavând nici o mângâiere; căci ce este chinul dacă nu lipsa a ceea ce se doreşte? Pe măsura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucură, şi cei ce doresc păcatul sunt chinuiţi"[56]. "Aici, mişcându-ne pofta spre altele şi dobândindu-le măcar în parte, ne îndulcim cu ele. Acolo însă, când "Dumnezeu va fi totul în toate", nemaifiind nici mâncare, nici băutură, nici vreo plăcere trupească, nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici plăcerile obţinute şi nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, fără ca să producă Dumnezeu chinul, ci noi înşine pregătindu-ni-l"[57].

Avem deci paradoxul că afirmarea persoanei este un bine, dar afirmarea ei egoistă, în afara comuniunii cu Dumnezeu, Persoana supremă, este un rău. Cei din iad se află în acest paradox. O spune Sfântul Ioan Damaschin, în răspunsul la întrebarea: de ce nu distruge mai bine Dumnezeu pe cei ce vor persista în chinurile veşnice, decât să-i lase să se chinuiască astfel?

A fi, oricum, e mai bine decât a nu fi deloc, este răspunsul lui. Iar fiinţarea este un dar al lui Dumnezeu. Dumnezeu Îşi manifestă iubirea Sa oferind etern existenţa celor din iad. El arată şi în aceasta valoarea indelebilă a persoanei umane. Dacă i-ar menţine numai pe cei din rai, n-ar arăta că respectă pe om chiar când acesta I se opune; că deci îi respectă libertatea. Cei din iad sunt în felul lor şi ei o

56. *Dialogus contra Manichaeos*, col. 1573.
57. *Op. cit.*, col. 1369.

mărturie a unei valori pe care le-o acordă Dumnezeu. Dumnezeu îi ține prin existența lor și pe aceștia într-o anumită legătură cu Sine. El lasă în existență și pe cei ce-L neagă. Prin aceasta El manifestă o chenoză. Pe de o parte, Dumnezeu nu-i poate scoate din starea lor de învârtoșare, dintr-o libertate care-L neagă. Căci pentru aceasta ar trebui să-i priveze de libertate. Pe de alta, nu vrea să-i nimicească; aceasta ar fi o altă disprețuire a existenței și a libertății lor. Între aceste două laturi ale alternativei, care ar manifesta o mai redusă bunătate a lui Dumnezeu și un mai mare dispreț al libertății lor omenești, Dumnezeu alege să-i mențină în atitudinea lor de refuz față de Sine.

S-a spus că o astfel de soluție ar introduce tristețea chiar în viața internă a lui Dumnezeu; de aceea s-a oferit soluția mântuirii universale. Dar aceasta nu s-ar putea realiza fără nesocotirea libertății umane.

Soluția menținerii lor în starea de eternă neîmplinire poate nu ar fi mai rea ca o mântuire fără comuniune în libertate. Dar ea are avantajul că, acceptând-o, Dumnezeu acceptă nu numai tristețea de a nu-i vedea pe toți în fericirea comuniunii cu Sine, ci manifestă și măreția generozității dăruirii lor cu o existență într-o veșnică opoziție față de Sine și un respect al libertății care face din om ființa cea mai minunată.

Chiar și existența diavolului ca existență este o valoare, în calitatea ei de dar al lui Dumnezeu, va spune cu îndrăzneală Sfântul Ioan Damaschin. La întrebarea maniheului: de ce a mai făcut Dumnezeu pe diavol, știind că va deveni rău?, el răspunde: "Pentru covârșirea bunătății l-a făcut pe el, căci a zis: îl voi lipsi și Eu pe el, cu totul, de bine și-l voi lipsi de subzistență, fiindcă se va face rău și va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi rău, Eu nu-l voi priva pe el de participarea la Mine, ci îi voi da lui un bine: participarea la Mine prin existență, ca chiar dacă nu va voi, să participe la Mine prin existență. Căci nimeni altul

nu reține și susține cele ce sunt în existență, decât Dumnezeu. Căci existența e un bine și e darul lui Dumnezeu... Toate cele ce sunt au existența din Dumnezeu... Deci cei ce au măcar existența, au participare la bine, într-un grad ultim. Deci e un bine în existența diavolului și prin existență el participă la bine"[58]. Sau: "Dumnezeu oferă pururi diavolului cele bune, dar acesta nu vrea să le primească. Și în veacul viitor tuturor le dă cele bune. Căci este izvorul din care izvorăsc cele bune. Dar fiecare participă la bine precum s-a făcut pe sine capabil"[59].

Desigur, judecata lui Dumnezeu cu efecte eterne ascunde un mare mister. Un mister la înălțimea realității *om* și *Dumnezeu*. Misterul cel mare pe partea omului este că poate sta veșnic în fața atâtor semne ale existenței lui Dumnezeu și în mijlocul celor mai grele suferințe, în monotonia insuportabilă, și totuși să-L conteste, să nu încerce soluția ieșirii din ele prin acceptarea comuniunii cu El. El poate accepta mai degrabă lipsa de sens, absurdul în toate, decât să accepte sensul prin Dumnezeu. Aceasta, din marea ispită a autonomiei sale. Omul își apără această autonomie pentru că prin ea crede că poate face orice, își poate satisface toate dorințele, care l-au robit devenind patimi. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Iar de spuneți că i-ar fi fost mai de folos să nu fie decât să se chinuiască fără sfârșit, spunem că aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei răului și al păcatului. Căci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câștigat neschimbabilitatea păcatului ca patimă"[60].

Eternitatea iadului indică misteriosul paradox al libertății celui care nu poate găsi adevărata viață în libertatea comuniunii și de aceea nici nu vrea să o caute. Iar misterul cel mare pe partea lui Dumnezeu e că Dumnezeu nu-l distruge pe cel ce păcătuiește, chiar dacă preștie necăința lui

58. *Op. cit.*, col. 1341.
59. *Ibidem*, col. 1369.
60. *Ibidem*, col. 1541.

veşnică, ci îl respectă chiar aşa. E o veşnică păstrare a omului în relaţie cu Dumnezeu. Nici omul nu poate uita cu totul pe Dumnezeu, nici Dumnezeu nu vrea să uite pe om, oricum ar fi el.

Cele două mistere nu mai pot fi despărţite, sau Dumnezeu nu mai vrea să fie despărţite o dată ce l-a creat pe om. Dacă Dumnezeu ar distruge pe omul păcătos, ar uita de el pe veci într-un gest de dispreţ, omul şi-ar pierde adâncimea de mister. La fel şi-ar pierde-o relaţia între Dumnezeu şi om. De fericire, iar nu-l poate face părtaş Dumnezeu fără voia lui, pentru că ea constă în primirea iubirii Sale de către om. Dar omul nu vrea să o primească, iar cu sila nu i se poate impune. Aceasta ar fi şi ea o golire a omului de misterul său. Chiar prin iadul veşnic se afirmă valoarea şi libertatea veşnică a omului[61]. Dacă omul ar şti că, uzând de libertate împotriva voii lui Dumnezeu, odată şi odată va fi distrus, el ar fi îngustat în libertatea lui. Numai dacă ştie că el se poate opune veşnic lui Dumnezeu, e cu adevărat liber. El e liber şi are o demnitate deplină numai dacă ştie că e veşnic necondiţionat, adică veşnic liber. Desigur, nu ar fi liber nici dacă ar şti că afirmarea sa liberă n-are nici o urmare. În acest caz n-ar pune nici o fervoare în afirmarea libertăţii sale. Afirmarea liberă asumă şi nişte riscuri. Dar riscurile adevărate presupun persistenţa în existenţă a celui ce le asumă.

Chiar în atitudinea omului care nu vrea să ştie de Dumnezeu şi care totuşi nu poate să uite cu totul de El e o suferinţă sfâşietoare, pe care omul o detestă, dar din care, pe de altă parte, nu poate ieşi. Dacă omul ar uita cu totul de Dumnezeu, n-ar mai suferi, dar n-ar mai fi nici om. Chipul dumnezeiesc e desfigurat în el, dar nu distrus. E şi în aceasta o adâncime pe care nu o poate avea decât acesta.

61. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 345: "În ideea iadului se exprimă sentimentul intens al personalităţii şi indestructibilităţii omului" (voite de Dumnezeu, *n.n.*).

Monotonia, neputinţa eternă şi tristeţea extremă prilejuiesc şi ele moduri nesfârşit de variate ale chinurilor, pentru că sunt o monotonie, o neputinţă şi o tristeţe a omului. Existenţa, de care spune Sfântul Ioan Damaschin că rămâne un dar al lui Dumnezeu chiar şi pentru cei din iad, nu poate fi numai o coajă goală, neutră. Chiar ca coajă ea produce reflexiuni în conştiinţă prin faptul că produce chinuri. Oricât de încremenită ar fi această tristeţe, ea e un zbucium, ea e totuşi o viaţă conştientă, pentru că e trăită de o persoană.

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă categoric o activitate a sufletului după moarte, indiferent că e la bine sau la rău, socotind că fără o activitate sufletul nici n-ar mai exista, activitatea ţinând de realitatea lui. "Dacă sufletul e raţional şi înţelegător din cauza trupului, trupul va fi mai de cinste decât sufletul care a luat fiinţă pentru el. Apoi, fiind creat pentru trup, de la trup va avea puterea înţelegătoare şi raţională. Căci dacă sufletul nu poate înţelege şi raţiona fără trup, fără îndoială de la acesta are puterea de a înţelege şi raţiona. Iar dacă sufletul are de la trup puterea de a înţelege şi raţiona, neputând, cum zic aceia, să le aibă pe acestea fără trup, nu va putea fi nici de sine existent. Căci cum va mai fi existent, nemaiavând fără trup ceea ce îl caracterizează?... Deci după desfacerea trupului, sufletul nu mai poate exista nicidecum. Şi pentru cei ce sunt atât de fără minte nu va mai fi nimic, o dată ce neagă nemurirea sufletului"[62].

Socotind că mişcarea sufletului ca mişcare e bună, ca şi existenţa lui, căci e de la Dumnezeu, el spune că aşa cum Dumnezeu nu Se mişcă, neavând spre ce Se mişca, dar le mişcă pe toate, la fel sufletul îşi mişcă puterile sale. Mai mult chiar, el nu-şi mişcă puterile sale de voie, ci e mişcat de Dumnezeu să le mişte. Sufletele ce ajung în Dumnezeu îşi mişcă însă puterile într-o stabilitate în Dumnezeu.

62. *Ep. VII către Ioan Presbiterul*, P.G. 91, col. 437.

De aici ar rezulta, după Sfântul Maxim, că sufletele din iad trebuie să-şi mişte puterile lor, pentru că n-au în ele infinitatea; dar pe de altă parte nici nu se află într-o infinitate în care puterile lor să se mişte stabil, întrucât sunt în afară de Dumnezeu, şi nici nu năzuiesc spre El, ci se mişcă într-o neodihnă chinuitoare, nestabilizându-se în infinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie să se mişte, dar întrucât nu se mişcă spre adevărata ţintă în care mişcarea sa se va împlini şi stabiliza, mişcarea sa, de care nu poate scăpa, e un chin, pentru că e fără rost, fără ţintă. Mai mult, el se mută de la una la alta, fără să înceteze a exista. "Mintea preaînţeleaptă, prin cele ce se petrec în lucruri după ordinea universului, mutându-şi facultăţile spre ceea ce e pur şi nematerial în ea, distinge din cele mişcate pe Cel ce mişcă şi înţelegând că e Unul şi singur şi simplu, existând din Sine şi fiind la fel şi cauza creatoare în stabilitatea proprie a existenţei Lui, ştie că El e inaccesibil prin fire altora, căci e neschimbat, ca nemişcat, neavând spre ce Se mişca Cel ce face şi plineşte cele ce sunt şi e mai presus de ele... La fel (mintea), luând în considerare cauza mişcării variate a părţilor şi componentelor lumii mici, sau a omului, ştie că ea e altceva după fiinţă decât existenţa organică a trupului... că e simplă şi priveşte unitar în cele risipite şi e indefinită în cele compuse; se schimbă pentru că se mişcă şi se mişcă pentru că are spre ce se mişca, iar cauză a schimbării e că nu-şi cunoaşte firea, ci judecata, când aceasta greşeşte"[63].

Existenţa eternă a sufletului chiar în iad echivalează cu o viaţă "spirituală" a lui. Lucrul acesta e atât de important pentru Sfântul Maxim: că fără suflet, nu mai e nimic care să dureze. Totul e într-o continuă facere şi desfacere. Nici Dumnezeu nu mai e. Căci un dumnezeu care nu mai poate crea fiinţe cu o veşnică indestructibilitate, pentru o veşnică

63. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epist. VI către Arhiepiscopul Ioan*, P.G. 91, col. 425-429.

gândire la el (sau contra lui), s-ar dovedi un dumnezeu care e condiţionat şi limitat la o relaţie cu un veşnic proces impersonal, cu o veşnică lege a facerii şi desfacerii[64].

64. Părintele Mitrofan spune că "facultăţile sufletului, lucrând pe pământ în timpul vieţii omului, lucrează şi dincolo de mormânt după moartea sa; astfel, sufletul bogatului de care vorbeşte Mântuitorul în Evanghelie, se coboară în iad după moartea sa... Toate facultăţile sufletului lucrează simultan: raţiunea prezintă cauzele nenorocirii actuale inevitabile, activitatea simţurilor interioare şi exterioare produce un chin grozav, voinţa aspiră zadarnic la alinarea situaţiei sale şi, în sfârşit, memoria amintindu-i de fraţii săi rămaşi pe pământ îl face să cugete la soarta lor după moarte, ceea ce probează activitatea sentimentului şi a spiritului" (*Viaţa răposaţilor noştri*, trad. din l. franceză de Iosif, mitropolit primat, Bucureşti, 1890, p. 169-170).

Jean Kovalevsky vorbeşte chiar de etapele parcurse de sufletele aflătoare la bine şi la rău, dar admite că etapele celor de la rău sfârşesc într-o încremenire nemişcată. În descrierea stării iniţiale a sufletelor de la rău, porneşte de la Sfântul Ioan Damaschinul, care spune că sufletele acelea suferă de neputinţa de a-şi satisface poftele lor. El vorbeşte de un fel de psihologie, conform căreia toate sufletele acelea simt oarecum faptele lor, precum simte un amputat durerea în locul unde a fost mâna. El vorbeşte de un "corp subtil", ceea ce nu mi se pare prea potrivit. "Puteţi să vă aflaţi fără corp, dar veţi duce cu voi psihologia voastră, dacă ea nu e satisfăcută sau n-are speranţa să fie. Atunci, inevitabil, vitalitatea voastră, puterea voastră vor fi diminuate, suferinţa voastră va fi mai mică sau mai mare, după alipirea la psihologia voastră pe care n-aţi depăşit-o".

Altfel este cu cel ce a plecat de aici întărit cu cele spirituale. "Sufletul după moarte e mai vital ca aici pentru că nu mai simte piedicile ce le avea pe pământ: grijile, oboselile etc. Vitalitatea şi vigoarea celui ce a vieţuit spiritual sunt aşa de tari, că el poate ajuta şi pe alţii, poate să evolueze şi în această vitalitate" ("La destinée de l'âme après la mort", în rev. *Présence orthodoxe*, 1974, nr. 24, p. 20).

Apoi dă următoarele etape ale stării *sufletelor bune: Prima etapă:* primele trei zile (simbolic luate) sufletul nu e deplin despărţit de trup. Trebuie deci să se stea în jurul mortului în rugăciuni. Detaşat de trup, după 40 de zile, ajunge într-o lume unde va fi "ca îngerii în cer". *A doua etapă:* ridicat mai sus, sufletul devine purtătorul unor mesaje universale. *A treia etapă:* sufletul este introdus în ascultarea muzicii sferelor sau legilor lumii, în gândirea lui Dumnezeu asupra lumii. De aici se poate urca la treapta unde trăieşte direct din darurile lui Dumnezeu.

Dar misterul întreg al suferinței iadului, sau conținutul lui, care poate avea și el, chiar în monotonia lui, reflectări continuu variate în conștiința omului, nu ne este dat să-l înțelegem în viața pământească, ci numai să-l bănuim din unele umbre proiectate de el în aceasta.

Despre starea celor din raiul comuniunii cu Hristos, ca urmare a judecății particulare, se va vorbi în altă parte.

3. Autorul și criteriul judecății particulare

Autorul judecății particulare este același ca și al judecății universale: Hristos. El însuși a spus: "Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (In 5, 22).

Autorul judecății este Hristos nu în sensul că El rostește sentințe arbitrare, sau conform unor legi impersonale, ci în sensul că din El se revarsă viața și fericirea comuniunii depline peste cei ce au viețuit după pilda Lui și s-au asemănat cu El, având în ei încă din viața aceasta toată lumina și bucuria comuniunii cu El, iar cei ce nu L-au urmat vor rămâne într-o lipsire definitivă de bucuria acestei comuniuni cu El, Persoana-izvor a toată iubirea dumnezeiască și omenească.

Pentru cei dintâi, judecata lui Hristos înseamnă arătarea Lui cea mai evidentă în relația cu ei, împreună cu toate darurile iubirii Lui; pentru cei din urmă – încetarea oricărei încercări a Lui de a Se mai apropia de ei, de a-i mai scoate din atitudinea lor de refuz față de El; și aceasta, nu pentru

Etapele *sufletelor coborâtoare: Prima etapă:* sufletul e cuprins de spaimă. *A doua etapă:* în această spaimă sufletul se repliază în sine și se separă de toți. *A treia etapă:* se revoltă contra armoniei lumii răsucite în el însuși. *A patra etapă:* refuză de a mai accepta ceva din afară. El vrea să fie singur. *A cincea etapă:* melancolia rece, tristețea infinită. Refuză orice evoluție, orice ieșire. Se învârtoșează în această poziție și lunecă spre autodistrugere, cade în focul infernului (*art. cit.*, p. 24). Dar această stare e totuși o stare de simțire, nu de ne-simțire. Și deci e o anumită mișcare în ea.

că n-ar mai voi El să le arate iubirea Sa, ci pentru că ei s-au învârtoşat în patimile care au la bază negarea Lui şi neascultarea de El. Până acum au mai auzit vorbindu-se în favoarea Lui, întâlnindu-se cu Iisus prin oamenii care credeau în El şi-i îndemnau să creadă în El; de acum nu vor mai auzi asemenea îndemnuri, pentru că toţi cei între care vor fi ştiu prea puţin despre El. Toţi sunt pilde de neascultare faţă de El, de dispreţuire a comuniunii cu El. Într-o cântare la ieşirea sufletului, Biserica pune în gura acestora: "Pe Dumnezeu eu de acum nu-L voi mai pomeni, că nu este în iad cine să pomenească pe Domnul, ci întru întuneric deplin fiind acoperit, voi şedea aşteptând învierea tuturor pământenilor".

Întrucâtva ei îşi dau seama că nefericirea lor constituie o înstrăinare a lor de Dumnezeu, o retragere a Lui de la ei, desigur din cauza lor înşişi, că această nefericire e o neconformare a lor cu El; că deci El este criteriul şi El a avut cuvântul din urmă pentru care ei sunt în starea în care sunt, întrucât nu s-au conformat Lui şi nu au vieţuit gândind la El. Pe de altă parte, ei nici acum nu-L văd cum este în bunătatea Lui luminoasă şi, alături de o anumită conştiinţă profundă că El a decis soarta lor, în ei continuă să persiste o necunoaştere şi o contestare a Lui.

Dualitatea aceasta contradictorie, de care am vorbit înainte, rezultă din declaraţiile Sfântului Ioan Damaschin care, pe de o parte, spune că Dumnezeu continuă să împărtăşească bunurile Sale şi diavolului şi celor din iad, iar aceştia să participe în parte la ele, dar şi că ei sunt lipsiţi de Dumnezeu pentru că nu-L doresc şi nu-L iubesc[65].

Ea rezultă şi din cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune pe de o parte că cei din iad iubesc (respectă) pe Dumnezeu şi sunt iubiţi de El, pe de alta că cel mai mare chin al lor este că sunt despărţiţi de El, sau că

65. *Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, col. 1541.

Dumnezeu Își întoarce fața de la ei, prin faptul că prin minciună "și-au creat o perversitate atotrea, din cauza căreia nu s-au putut uni cu Dumnezeu cel drept și sincer"[66]. Foarte des repetă Sfântul Maxim faptul că cei din iad au o stare "sucită" (σκαμβότητα), complicată.

Un alt autor ortodox[67] afirmă că fiecare suflet, chiar și cel rău, ajunge după moarte de două, sau de trei ori în fața lui Dumnezeu: în ziua a treia, a noua și a patruzecea, când i se dă sentința. Până în ziua a treia străbate vămile, între a treia și a noua, cercetează raiul, între a noua și a patruzecea, iadul. În a patruzecea zi Mântuitorul decide locul lui în rai sau în iad. Dar el nu se bazează decât pe datele parastaselor Bisericii pentru morți. Însă parastasele se fac la aceste date pentru obținerea trimiterii sufletelor la rai. Deci în urma lor s-ar putea ca în fața lui Hristos cel luminos să ajungă numai sufletele care vor fi iertate.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune însă: "Dumnezeu, sau harul Sfântului Duh, nu S-a arătat niciodată nici unuia lipsit de credință. Iar dacă S-a arătat vreodată, sau Se va arăta cuiva în chip minunat, apare înfricoșător și înspăimântător, și atunci nu luminează, ci arde, nu înviorează, ci pedepsește"[68].

Poate că între aceste două afirmații s-ar putea găsi o conciliere, în sensul că în sufletele celor ce merg la nefericire este în aceste zile simțirea mai acută a bunătății lui Hristos, de care se lipsesc, și acest fapt îi arde, fără ca aceasta să însemne ieșirea din starea lor pătimașă, incapabilă de Hristos și de intrare în comuniune cu El. Sufletul omenesc este atât de complex!

Faptul că Hristos e și om ar lăsa în principiu deschisă posibilitatea ca El să Se arate și sufletelor care vor fi trimise la iad. Dar Hristos arătat acestora ar trebui să aibă o înfă-

66. *Ep. către Gheorghie, prefectul Africii*, P. G. 91, col. 385, 389.
67. Păr. Mitrofan, *op. cit.*, p. 27-29.
68. *Cuv. 57*, ed. Siros, p. 288.

țișare lipsită de lumina bucuriei de a intra în comuniunea cu ele, ca și de spiritualitatea penetrantă a unei astfel de comuniuni. Dar o asemenea înfățișare a lui Hristos e greu de înțeles. Isaac Sirul, admițând o astfel de arătare a lui Hristos și socotind totuși că nici în ea Hristos nu părăsește iubirea Sa, a spus că ea devine foc sau suferință pentru cei respinși[69]. E o iubire care-i doare și care de aceea îi și revoltă pe cei ce nu sunt capabili să răspundă. Dar aceasta mai procură acelora o adevărată cunoaștere a lui Hristos? Nu e mai degrabă o ascundere a lui Hristos, Care mângâie, Care luminează, Care mântuiește când Se arată? Nu-L acoperă pe Hristos chinurile conștiinței celui ce moare în păcate? În mod paradoxal conștiința prezenței lui Hristos se îmbină cu neputința de a-L vedea în realitatea Lui adevărată, așa cum invidiosul nu poate vedea bunătatea celui invidiat. Acesta e Judecătorul "cel înfricoșător".

În rugăciunea la ieșirea sufletului, Biserica pune sufletul care iese din trup să se roage lui Hristos să i Se arate măcar cât de puțin, ca dovadă că ar putea să nu-L vadă deloc: "Lumina cea înțelegătoare, strălucește peste mine, ca să Te văd măcar cât de puțin, Hristoase, că de acum nu Te voi mai vedea, că mulțimea dracilor fără de veste a venit asupra mea și întunericul faptelor mele celor de rușine m-a acoperit". Din străfundul sufletului păcătos țâșnesc în această clipă toate amintirile faptelor păcătoase, întreaga conștiință a patimilor sale, demonii care l-au stăpânit întunecându-l de tot.

De o prezență a lui Hristos îndreptată spre cel ce va fi trimis în iad, dar ca o prezență distantă, nedescoperită, vorbește Biserica și într-o altă cântare ce o pune în gura sufletului la ieșirea lui din trup: "Acum suspinați pentru mine, ticălosul, toate marginile pământului și împreună lăcrimați, că a venit răspuns cumplit de Sus, să se lege mâi-

69. Ed. Theotoke, *Cuv. 84*, p. 480-481.

nile şi picioarele mele şi să mă lepede afară". În cuvinte asemănătoare spune şi Simeon Metafrastul[70]: "Când nu va mai fi cine să te ajute, se va auzi glas de Sus: Să se ia necredinciosul ca să nu vadă slava Domnului. Îngerii strălucitori şi dumnezeieşti te vor părăsi în mâna demonilor răi şi pizmaşi, spre bucuria lor, plecând trişti şi îndoliaţi de la tine". Sufletul se simte părăsit de orice ajutor bun de Sus.

Totuşi,Sfântul Simeon Noul Teolog, după ce repetă că celor păcătoşi nu le este accesibil harul dumnezeiesc, spune că Domnul li Se va arăta "ca un foc nu cu totul spiritual, ci în chip netrupesc în trup (ἀσωμάτως ἐν σώματι)"[71]. E o arătare lipsită de har, o arătare ca foc, o arătare lipsită de intimitate, o arătare distantă; distantă nu fizic, ci spiritual, iar în aceasta se simte mai mult focul, decât Persoana lui Hristos. În foc e simţită totuşi Persoana, dar ca distanţă, ca voind să rămână în afara relaţiei, o arătare ce arde.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice că orice om care are harul lui Hristos este speriat, la plecarea sufletului lui din trup, că nu va vedea pe Hristos, căci deşi L-a avut pe Hristos în sine în viaţa pământească, nu L-a putut avea întreg. "Deci Te rog, Stăpâne, Te implor, acordă-mi mila aceasta, ca, pentru mine în ziua când sufletul meu va ieşi din trupul meu, să pot cu o simplă suflare să acopăr de ruşine pe toţi cei ce vor veni să mă atace pe mine, sluga Ta, şi să pot trece fără vătămare acest pas, ocrotit de lumina Duhului Tău, şi să vin în faţa judecăţii Tale având în mine, Hristoase, harul dumnezeiesc pentru a mă curăţa de orice ruşine". De cei ce nu vor avea harul Duhului însă zice: "Cine va îndrăzni să apară înaintea Ta, dacă nu e îmbrăcat în harul Tău, dacă nu-l posedă în el şi nu e luminat de el? Cum un om, oricare ar fi el, va putea să contemple slava Ta de nesuportat? Cum va putea ridica omul ochii spre sla-

70. În scrierea *Katanyxis*, edit. de Paisie Monahul, Atena, 1875, p. 377.

71. "Cuv. etic.X", în *Traités théol. et éthiques*, vol. II, p. 268-271.

va Ta? Care dintre noi va putea vreodată să vadă, cât de puţin, prin propria sa putere sau prin eforturile sale, pe Hristos, dacă nu se dă neputinţei naturii noastre tăria, forţa, puterea, dacă nu-l face El însuşi capabil să contemple slava Lui dumnezeiască? Altfel nici un om nu va putea şi nu va avea puterea să contemple pe Domnul venind întru slavă. Astfel cei nedrepţi vor fi despărţiţi de cei drepţi şi păcătoşii vor fi înghiţiţi în întunericul lor, toţi acei care nu au încă de aici în ei lumina"[72].

Privarea de comuniunea cu Hristos a celor ce merg la iad, ei o socotesc când ca provenind numai din patimile lor egoiste, când ca provenind din neîndurarea Lui. E propriu celor ce sunt scufundaţi în vreo patimă din care nu pot ieşi, să caute vina în altcineva, nu în ei, şi, în ultimă analiză, în Dumnezeu, deşi din adâncul unui rest de conştiinţă ţâşneşte câteodată şi gândul vinovăţiei lor. "Cât despre ceilalţi (care nu M-au recunoscut), Eu nu i-am cunoscut şi ei nu M-au cunoscut şi de aceea Mă numesc aspru şi nemilos; fiii nedreptăţii Mă socotesc nedrept"[73]. Astfel, expresia ce o folosim pentru Hristos, "înfricoşătorul Judecător", îşi are cauza în subiectivitatea noastră vinovată.

Dacă nefericirea celor din iad înseamnă permanentizarea unei atitudini negative a lor faţă de Hristos, a refuzului de intrare în comuniune cu El în cursul vieţii pământeşti, a refuzului de a merge spre ţinta omului desăvârşit pe care l-a realizat Hristos, ca model şi ca focar de atracţie, fericirea celor din rai este încoronarea comuniunii cu Hristos, a trăirii cu El, a întipăririi lor treptate de umanitatea lui Hristos în cursul vieţii pământeşti.

Criteriul după care se va definitiva soarta veşnică va fi efortul sau lipsa efortului nostru de a ne apropia de El, spre

72. "Hymne XLII", în Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, (Sources Chrétiennes), tome III, ed. Joh. Koder, Paris, 1973, p. 47.
73. "Hymne XLIII", în *op. cit.*, p. 58.

umanitatea desăvârşită realizată de Hristos-omul. Criteriul acesta nu-l ia deci Hristos din afară, ci El însuşi este acest criteriu. El e norma judecăţii şi El e cel ce aplică această normă, căci El singur a realizat-o ca model şi o cunoaşte din Sine în mod desăvârşit. Mai mult, El nu e numai criteriul şi *Judecătorul*, ci şi cununa cu care, ca Judecător, răsplăteşte pe cei ce s-au silit să se ridice spre nivelul Lui de om, împlinindu-i prin desăvârşirea umanităţii Sale.

De aceea toată judecata s-a dat lui Iisus Hristos. Dacă se poate vorbi de un drept câştigat de El de a exercita această calitate, aceasta trebuie înţeleasă în sensul că, prin asumarea şi ridicarea umanităţii noastre la calitatea noastră exemplară, prin Cruce, prin Învierea şi Înălţarea Lui, a ridicat în Sine pârga umanităţii acolo unde trebuie să fie, şi prin sălăşluirea Lui în cei ce cred le-a dat ajutorul de a muri şi ei omului vechi şi de a deveni vii în veci prin virtuţi, făcând totul ca oamenii să ajungă la culmea umanizării unde este El. Pe de altă parte însă, El are acest drept pentru că numai în El această umanizare şi-a putut ajunge de fapt culmea ei eternă. El e Judecător în calitate de călăuzitor şi sprijinitor pe calea umanizării, în calitate de ţintă şi încoronare a ei, în aceia în care această înaintare a avut loc. El e calea şi viaţa, sprijinitorul şi cununa noastră.

Cinstea aceasta dată Lui e în acelaşi timp cinstea dată omului; slăvindu-L pe El ca judecător suprem, ca for decisiv al sorţii noastre eterne, cinstim pe unul dintre noi, cinstim drept criteriu suprem nivelul atins de umanitate, în El şi prin El, de toţi cei ce Îl slăvim. Suntem judecaţi, după un criteriu atins de om, de un om care a făcut totul ca să ajungem şi noi acolo şi care ne împărtăşeşte prin judecată de nivelul la care a ajuns El, dacă am dat şi din partea noastră colaborarea cu El pentru a ajunge acolo. În El vor avea fericirea nu numai oamenii, ci şi îngerii, precum vor avea nefericirea toţi cei ce nu-L vor recunoaşte. În sensul acesta, al conformării sau neconformării cu El drept cri-

teriu al sorţii noastre, trebuie să înţelegem cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat pe El şi I-a dăruit Lui numele care este mai presus de orice nume, ca întru numele Lui tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt, şi toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos, întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl" (Filip. 2, 9-11). Această slavă a Lui este păstrată spre moştenire sfinţilor, adică celor ce cred în El şi se străduiesc cu puterea Lui, care este în ei, să se facă asemenea Lui (Ef. 1, 18).

Judecata lui Hristos – sau încoronarea pentru vecie cu mărirea Lui a celor ce au colaborat cu puterea Lui sălăşluită în ei, şi lipsirea de această încoronare a celor ce nu L-au primit, având astfel ca urmare participarea sau neparticiparea la desăvârşirea umanităţii Lui – e o pârghie importantă la susţinerea înaintării umanităţii spre desăvârşirea ei în interiorul absolutului dumnezeiesc.

Cu alte cuvinte, această judecată face din umanitatea desăvârşită a lui Hristos, înrădăcinată în absolutul divin, pârghia fermă a progresului nostru spre adevărata desăvârşire în umanitate. Judecata lui Hristos înseamnă că există o deosebire între o ordine a valorilor cu însemnătate absolută şi dezordinea nonvalorilor, sau părutelor valori, şi că valorile absolute sunt cele ce duc la umanitatea deplină care este în Dumnezeu făcut El însuşi om şi că se poate trăi în această ordine şi ajunge în raiul realităţii lor desăvârşite.

Fără o asemenea judecată, generaţiile de oameni sunt destinate sau să se prăbuşească succesiv în neant, sau să evolueze, cu căderi şi ridicări, sau numai cu înaintări în planul relativului, care, prin monotonia lui veşnică, va sfârşi prin a se descoperi că nu e departe de iad, mai ales că un progres în spiritul lipsit de trup mai are şi dezavantajul că nu poate satisface dorinţele – fie şi trecătoare – pe care le poate satisface în trup. În afară de judecata lui Hristos nu e decât iadul; judecata Lui dă ocazia celor ce o admit să

scape de neființă sau de iad. Adică: sau există Hristos și o judecată a Lui, și atunci scapă de neființă sau de iad măcar cei ce cred în El, sau nu există, și atunci tot ce e persoană e condamnat pieirii sau iadului etern, echivalent cu lipsa oricărui sens. Ba, pe baza Sfântului Maxim Mărturisitorul și a Sfântului Ioan Damaschin, conștiința, fie cât de întreruptă și mereu contestată de ei, că sunt în iad în baza unei judecăți a lui Hristos, dă și existenței celor din iad o frântură de sens, care o face superioară inexistenței sau unei veșnice evoluții în relativitate.

Noi nu putem trăi fără a ne ști în legătură cu un criteriu absolut, care nu poate fi decât Persoana supremă a lui Dumnezeu, devenită pe de o parte accesibilă, în Hristos-Omul, pe de alta, rămasă desăvârșită în iubirea Ei. Criteriul după care se definitivează soarta oamenilor e simultan umanitatea desăvârșită și absolutul Persoanei divine, sau umanitatea desăvârșită, devenită și eternizată astfel, pentru că se află în sânul Persoanei dumnezeiești eterne.

Fericirea la care merg cei care au avut pe Hristos în ei, fiind deplinătatea descoperită a comuniunii cu El, e pe de o parte un plus incomensurabil, pe de alta, o continuare a comuniunii din cursul vieții pământești. Nimeni ca Sfântul Simeon Noul Teolog nu a insistat mai mult asupra acestui fapt. Dar și el ca și toți Părinții văd măreția stării de după moarte așa de înaltă, că nu fac o deosebire clară între ea și cea de după înviere. "Căci la credincioși venirea Domnului s-a produs deja și se produce fără încetare, cum s-a produs la toți cei ce voiesc... și nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viața prezentă și apoi în cea viitoare. Deși aici într-un fel mai obscur și acolo mai desăvârșit, totuși credincioșii văd și primesc, încă de aici, pârga tuturor celor de acolo. Ei nu primesc totul de aici, nici nu rămân aici nepărtași și fără gustarea bunătăților de acolo, nădăjduind să ia totul acolo. Dar fiindcă Dumnezeu a rânduit să ne dea prin moarte și înviere și nestricăciunea și viața veșnică, ne

facem încă de aici în chip neîndoielnic părtaşi ai bunătăţilor viitoare, adică incoruptibili şi nemuritori şi fii ai lui Dumnezeu şi fii ai luminii şi moştenitori ai Împărăţiei cerurilor, având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (Lc. 17, 21). Căci toate acestea le primim de acum în simţirea şi cunoştinţa sufletului, dacă nu suntem necercaţi în credinţă, sau lipsiţi de lucrarea poruncilor. Dar nu le avem încă trupeşte, ci trupul îl purtăm coruptibil încă, aşa ca Hristos şi Dumnezeu înainte de Înviere. Şi având sufletul încă îmbrăcat şi legat de el, nu putem primi în noi toată slava descoperită, ci, oglindind oceanul negrăit al slavei, socotim că vedem numai o picătură a lui şi de aceea spunem că privim acum în oglindă şi ghicitură (1 Cor. 13, 12). Dar ne vedem pe noi duhovniceşte asemenea Celui văzut de noi şi ne vedem pe noi în viaţa aceasta. Iar după înviere, vom avea şi trupul duhovnicesc. Căci aşa cum El însuşi l-a înviat pe acesta din mormânt, aşa îl vom primi şi noi, duhovnicesc. Cei ce ne vom asemăna cu El, ne vom asemăna mai întâi sufleteşte, apoi, înviaţi, şi trupeşte, adică vom fi asemenea Lui oameni prin fire şi dumnezei prin har, precum şi El este Dumnezeu prin fire şi S-a făcut om prin bunătate"[74].

Cei ce vor fi la fericire vor fi aproape de Hristos, aproape nu fizic, ci sufleteşte, de "duhurile drepţilor celor desăvârşiţi", aproape de zecile de mii de îngeri (Evr. 12, 22-23), în mulţimea celor ce stau înaintea tronului şi înaintea Mielului, îmbrăcaţi în haine albe, sau răspândind numai puritate, şi având în mână ramurile de finic ale veşniciei, slăvind pe Mielul, cu conştiinţa deplină că de la El este mântuirea, că din blândeţea şi viaţa Lui au viaţă (Apoc. 5, 9-11). Ei vor fi în "curţile Domnului", "în dulceaţa raiului", în "corturile drepţilor", tot atâtea expresii ale comuniunii cu Hristos şi cu toţi cei în Hristos.

74. "Cuv. etic.X", în *Traités théol. et éthiques*, vol. II, p. 310-312.

Biserica se roagă lui Dumnezeu pentru cel decedat: "întru odihna Ta, odihneşte, Doamne, şi sufletul robului Tău, unde toţi sfinţii Tăi se odihnesc". E odihna în infinitatea iubirii lui Hristos, spre care năzuieşte mişcarea celui ce crede în El. Ea e "viaţa cea fericită". Propriu-zis Hristos e "odihna şi viaţa" sufletului. În Hristos, omul îşi regăseşte starea lui de curăţie şi comuniune de la început, sau dezvoltarea chipului în asemănare, care e actualizarea umanităţii depline în Dumnezeu. Toate faptele mântuitoare ale lui Hristos sunt pomenite în cântările de la înmormântare ca fapte al căror rod mântuitor e cerut să se împărtăşească şi celui decedat. E pomenită Întruparea, ca să se invoce iubirea de oameni a lui Hristos: Învierea prin care a biruit moartea noastră.

Dar aceste bunătăţi nu se dau ca sigure pentru cel decedat. Ci în toate cântările se cere iertarea lui Hristos pentru el, căci nu este om care să fi trăit şi să nu fi păcătuit; numai prin iertarea pe care o va rosti judecata lui Hristos, se va împărtăşi cel ce pleacă din această viaţă de viaţa cea fericită. De aceea toată slujba înmormântării nu e declarativă, ci rugătoare. Prin aceasta, judecata lui Hristos nu e numai o încoronare a celor ce au vieţuit în El cu cununa deplinei comuniuni cu El şi o constatare a neputinţei celorlalţi pentru această comuniune, ci şi un prilej de manifestare a milei lui Hristos pentru păcatele pe care nu se poate ca un om să nu le fi săvârşit. Toate rugăciunile şi cântările de la înmormântare se bazează pe această credinţă în puterea ce o are Hristos de a ierta la judecată păcatele şi pe încredinţarea în mila Lui. Judecata lui Hristos nu constă numai într-o constatare pasivă a împărţirii sufletelor după calitatea lor intrinsecă, ci şi într-un act de putere de a ierta păcatele.

Fără îndoială, în primul rând El ţine seama de calitatea sau de dispoziţia fundamentală intrinsecă pe care şi-au câştigat-o sufletele în viaţa pământească, dar această dis-

poziţie este adesea atât de plină de ambiguităţi, atât de amestecată cu elemente impure, cu slăbiciuni, că dă destul spaţiu deciziei lui Hristos de a se manifesta. Poate că Hristos dă totdeauna o decizie favorabilă unde ştie că prin ea poate face destul de clară în sens bun dispoziţia sufletului. Ea e adeseori creatoare de dispoziţie hotărât bună şi Hristos singur ştie când aceasta poate avea loc prin judecata Lui favorabilă.

E de remarcat însă că, pe când Sfinţii Părinţi fac dependentă judecata lui Hristos de faptele din viaţă ale oamenilor, rugăciunile şi cântările înmormântării – mişcate de mila pentru cel ce pleacă şi de înţelegerea smerită a slăbiciunii omeneşti – pun accentul aproape numai pe iertarea lui Hristos. O fac aceasta pentru a-şi afirma nădejdea că Hristos va face uz de mila Lui în iertarea celui decedat.

Desigur, atât insistenţa pe care o pun Părinţii bisericeşti pe conformarea cu Hristos a vieţii creştinilor pentru ca să obţină mântuirea, cât şi nădejdea ce o pun rugăciunile Bisericii pe mila iertătoare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împacă rigiditatea primei atitudini cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l ţine pe creştin treaz la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da şi nădejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o viaţă de virtute, niciodată nu poate ajunge la o stare lipsită total de păcate – şi dacă ar pretinde aceasta ar greşi –, şi oricât ar greşi, el poate să spere în mila lui Dumnezeu, dacă se căieşte.

Îndemnurile spre virtute, cu argumentul că de ea depinde mântuirea, se adresează omului cât el trăieşte; rugăciunile de iertare a păcatelor se fac pentru cel ce nu mai poate face nimic şi în conştiinţa că nimeni n-a putut să împlinească în aşa fel poruncile Domnului, încât să-i vină mântuirea ca un drept meritat. Biserica face operă de pedagogie, dar şi de mângâiere. Ea are temeiuri pentru amândouă: Hristos a iertat pe tâlharul de pe cruce, care s-a pocăit, dar a şi îndemnat, în Predica de pe Munte, în cea

despre Judecata din urmă și cu alte ocazii, la fapte de iubire. Între faptul că Hristos decide soarta sufletului după starea lui și iertarea lui, dacă se căiește, nu e o contrazicere, căci în amândouă acestea Hristos stă cu brațele deschise pentru cel ce vrea să intre în comuniune cu El, fie că unul s-a pregătit pentru aceasta toată viața, fie că altul s-a trezit la dorința ei prin pocăința de la sfârșit.

De altfel, nici la Sfinții Părinți nu lipsește cu totul accentul pus pe valoarea căinței sufletului înainte de moarte, ca să nu mai vorbim de insistența cu care accentuează importanța pocăinței în cursul întregii vieți. Astfel, în general, ei fac dependentă fericirea de faptele bune și curate, de virtuțile care, ca fapte bune și curate repetate, se înscriu în suflet ca deprinderi, ca trăsături ale chipului asemănător cu al lui Hristos, ca deschideri permanente ale sufletului spre comuniunea cu Hristos și cu semenii, dar și de pocăința în cursul întregii vieți, sau măcar la sfârșitul vieții, care omoară *omul vechi, învârtoșat, al* păcatului, al egoismului, născându-l pe cel nou, al comuniunii cu Hristos. După Sfântul Ioan Damaschin, decisiv este în ce dispoziție iese sufletul din viață: introvertit în egoismul plăcerilor și al orgoliului său, sau deschis dorinței hotărâte spre comuniunea cu Hristos, cu convingerea că numai în El este fericirea. De aceea, căința de la sfârșitul vieții, ca dorință a comuniunii cu Hristos, aduce mântuirea, precum, invers, căderea de la comuniunea cu Hristos, prin păcate hotărâte împotriva Lui, aduce pieirea celui ce toată viața s-a străduit pentru virtute: "După moarte nu mai e schimbare, nu pentru că Dumnezeu nu ar primi căința. Căci El nu Se poate nega pe Sine, nici nu poate renunța la milă. Dar sufletul nu se mai schimbă. De aceea, chiar dacă ar face cineva dreptățile și, întorcându-se, păcătuiește și iese din viață dorind păcatul, va muri în păcat. La fel și păcătosul, de se va căi și va muri în căința lui, nu se vor mai pomeni păcatele lui"[75].

75. *Dialogus contra Manichaeos*, P. G. 94, col. 1373.

Pocăinţa, dacă e puternică, produce înmuierea stării de pietrificare a sufletului, înmuierea pământului uscat, punându-l în stare de rodire; topeşte starea îngheţată a apelor râului care e sufletul nostru, făcându-l să curgă, să adape pe toţi cei ce se apropie de el să redevină vii şi să dea viaţă. De aceea toate cărţile ascetice leagă căinţa de lacrimi, care sunt semnul înmuierii fiinţei. Simeon Metafrastul spune că în căinţă se cuprinde tot ce vrea Mântuitorul, de ea e condiţionată Împărăţia cerurilor: "Toată varietatea poruncilor dumnezeieşti se cuprinde în aceasta". "Vezi, suflete, câte poate face căinţa?". De aceea cea mai mare luptă a demonilor este împotriva ei[76]. Ei folosesc împotriva acesteia armele disperării şi mândriei. În căinţă e elasticitate, e viaţă, e tinereţe sufletească. În lipsa de căinţă e moarte. Cine iese împietrit sau "mort" din viaţa pământească, împietrit va fi în veci. Mişcarea în el va fi o mişcare prin care se roade el însuşi pe sine interior; el îşi va fi viermele său neadormit.

Atitudinea care cere cultivarea virtuţilor toată viaţa şi cea care îşi pune nădejdea în iertarea lui Hristos se pot concilia în sfatul ca omul să se silească cât poate să urmeze lui Hristos în cursul întregii vieţi; dar pentru tot ce n-a împlinit din slăbiciunea legată inevitabil de fiinţa omenească, să nu dispere, ci să se pocăiască şi să ceară iertare. Dar se întâmplă şi cazuri când un om, necomportându-se astfel, se trezeşte la sfârşitul vieţii la o căinţă care-i umple sufletul de o încredere în Hristos şi de o dragoste faţă de El, mai mult decât şi l-a umplut cineva prin toată "dreptatea" cultivată în cursul întregii vieţi. Desigur, aceasta nu înseamnă că omul trebuie să prelungească în mod conştient vieţuirea sa în păcate, cu gândul că va îndrepta totul prin căinţa de la sfârşit. Căci aceasta poate crea o obiş-

76. *Op. cit.*, "Cuv. despre pocăinţă", p. 353 urm.

nuință de ușurătate, la fel de învârtoșată în sufletul lui ca și încrederea în dreptatea proprie[77].

În orice caz rugăciunile și cântările de iertare pentru cel decedat presupun o căință a aceluia măcar în ultimele clipe ale vieții lui, o ieșire a sufletului din trup în stare de căință, pe care credem că o continuă și după moarte. De

77. După Simeon Metafrastul, oferta și porunca clipei de a face un bine în ea, e un apel al lui Dumnezeu, Care vrea să se valorifice orice clipă istorică. Dimpotrivă, gândul amânării este trimis de un demon, ca să facă pe om să se sustragă de sub chemarea lui Dumnezeu. Demonul face astfel pe om să se obișnuiască cu amânarea continuă a trecerii la faptă, paralizând până la urmă voința lui și făcându-l nesimțitor la apelurile lui Dumnezeu. Demonul îngăduie bune intenții, ca să-l amăgească pe om că nu e rău de tot. "Iadul e pavat cu bune intenții". Despre neputința ce se introduce prin aceasta în suflet a vorbit și Kierkegaard în scrierea *Einübung im Christentum*. Acest demon te face să-ți scuzi și ratarea întregii vieți cu gândul reîncarnărilor viitoare. Gândul amânării e o ispită de a nu face acum efortul ce ți se cere. E o amăgire perfidă că nu refuzăm în principiu să facem un bine, dar îl vom face mâine, ca în fond să nu-l mai facem niciodată, dar să ne amăgim mereu că îl vom face. Nu numai binele ce ți se cere azi nu-l vei mai putea face mâine, căci mâine nu va mai fi în fața ta omul care avea lipsă de acel bine, ci te vei obișnui să amâni continuu săvârșirea oricărui bine. Simeon Metafrastul zice: "Domnul îți spune: "azi de veți auzi glasul Meu, să nu învârtoșați inima voastră", de aceea sârguiește-te spre glasul Mântuitorului și să nu amâni pe mâine. Căci acestea ți le sfătuiește dușmanul, aflându-te ascultător" (*Op. cit.*, Cuv. 28, p. 345).

Iar Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Cei ce zic: să păcătuim la tinerețe și ne vom pocăi la bătrânețe, se supun bătăii de joc a demonilor, sunt luați în râs de ei și, păcătuind cu voia, nu se vor învrednici de pocăință... Căci cei ce zic: Azi să păcătuim, și mâine să ne pocăim, s-au făcut deșerți în gândurile lor și s-a întunecat inima lor neînțeleaptă și au pierdut ziua de azi, corupându-și și murdărindu-și trupul, întinându-și sufletul, întunecându-și mintea, tulburându-și înțelegerea și înnoroindu-și conștiința; iar de mâine au fost lipsiți... Și nu pot să se căiască din suflet pentru păcatele trecute, nici să îndrepte faptele viitoare. Cei ce nu caută cele pierdute, nu le mai pot ține nici pe cele ce le mai au" (Cuv. 14, *Despre ieșirea sufletului și despre A Doua Venire a Domnului*, P. G. 77, col. 1088).

aceea, între aceste rugăciuni şi cântări pe care le fac cei de faţă, unele se fac în numele celui decedat, sau, în aceeaşi cântare, subiectul este când decedatul, când obştea cea de faţă. Mai ales rugăciunile de la ieşirea sufletului se fac în numele celui decedat,exprimând căinţa lui din clipele imediat anterioare ieşirii sufletului.

4. Martorii, acuzatorii şi apărătorii de la judecata particulară

Iisus Hristos are nevoie de martori la judecata sufletului, nu pentru că nu ar cunoaşte singur tot adevărul în privinţa lui. Dar El nu vrea să rămână nici un dubiu despre dreptatea judecăţii Sale, în cei interesaţi de soarta sufletului respectiv.

Primul martor este conştiinţa omului judecat. Niciodată omul nu este atât de mult faţă în faţă cu conştiinţa sa, ca atunci. Nici un prieten nu-l va putea mângâia fără temei în conştiinţa sa. Aceasta nu înseamnă, în cazul celor osândiţi la necomuniunea veşnică cu Hristos, decât recunoaşterea din partea lor că de fapt nu sunt capabili de comuniune cu Hristos şi cu semenii. Încolo, ei rămân într-un anumit fel revoltaţi de faptul că această necomuniune are ca urmare o nefericire, pentru că rămân într-o neînţelegere a legăturii dintre necomuniune şi nefericire. Pe de altă parte, într-un mod paradoxal, ei îşi dau totuşi seama că nefericirea lor se datoreşte necomuniunii; dar nu pot ieşi din starea de a o refuza.

De aceea, într-un fel conştiinţa îi osândeşte şi starea în care se află este o stare de chin. Pentru lipsa de comuniune şi pentru faptele contrare ei, conştiinţa îi osândea şi îi chinuia într-un anumit grad şi în timpul vieţii pământeşti. Dar starea aceasta mai era acoperită de anumite comunicări şi de plăcerile de suprafaţă. Pe când starea de necomuniune, deci şi chinul ei, devenind totale din momentul morţii, din acel moment ele se fac deplin evidente şi pen-

tru conştiinţă. Un scriitor din Filocalie, Teognost, spune: "Luptă-te să iei arvuna mântuirii în chip ascuns înlăuntrul inimii tale, cu o siguranţă neîndoielnică, aşa ca în vremea ieşirii să nu afli tulburare şi spaimă neaşteptată. Şi ai luat-o atunci când nu mai ai inima osândindu-te şi conştiinţa înţepându-te pentru supărări... şi când primeşti cu bucurie şi cu inimă pregătită moartea cea înfricoşătoare de care fug mulţi"[78].

Însuşi faptul că sufletul se va vedea neprimit în vreo comuniune va pune în faţa conştiinţei lui, într-un mod mai vădit, propria incapacitate pentru ea; incapacitate de care îşi dă seama că el însuşi şi-a creat-o. Deci judecata lui Hristos nu e despărţită de judecata propriei conştiinţe. Toate vor ieşi la suprafaţa conştiinţei şi se vor face evidente în mod neîndoielnic în acel moment critic de trecere din viaţa aceasta, încât el va recunoaşte deplin că nu s-a făcut vrednic de comuniune[79]. Nenorocirea cea mai mare este însă că, în acelaşi timp, va vedea că obişnuinţa necomuniunii ce şi-a creat-o e atât de învârtoşată, încât nici acum n-o mai poate înmuia. El nu va fi convins nici acum că Hristos

78. *Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie*, cap. 33, în Filoc. rom., vol. II, p. 260-261.

79. Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Nu are nevoie de nici un acuzator, de nici un martor, de nici o dovadă, de nici o demonstraţie Judecătorul acela. Ci câte am făcut şi am vorbit şi am hotărât le aduce în faţa ochilor celor ce am greşit. Nimeni nu ne va asista şi nu ne va scăpa de osândă, nici tată, nici mamă, nici fiu, nici fiică, nici altă rudenie, nici vecin, nici prieten, nici apărător, nici un dar de bani, nici mulţimea bogăţiei, nici mărimea puterii, ci toate acestea se vor scutura ca o cenuşă în praf şi cel judecat va aştepta singur sentinţa care îl eliberează sau îl osândeşte, potrivit celor săvârşite de el. Vai, vai, conştiinţa mă va da de gol şi Scriptura va striga şi mă va învăţa... O, Dumnezeule, adevărate sunt faptele Tale şi dreaptă e judecata Ta şi drepte sunt căile Tale... Dreaptă e judecata lui Dumnezeu. Am fost chemat, şi n-am ascultat; învăţat am fost, şi n-am dat atenţie, mustrat am fost, şi am râs" (*Cuv. cit.*, col. 1071-1073).

există cu adevărat ca nesfârşit izvor de iubire şi că de El depinde fericirea sa, o dată ce nu poate comunica cu El.

Scrierile duhovniceşti vorbesc mult de prezenţa demonilor şi a îngerilor în momentul judecăţii sau înainte de sentinţa ei. *Demonii aduc în faţă faptele rele ale celui decedat, îngerii, pe cele bune.* Demonii apar în faţa conştiinţei sensibilizate a celui decedat, ca să-l chinuiască în cazul când prin faptele sale s-a înfundat în incapacitatea de comuniune cu Hristos, sau să-l facă să aştepte cu răsuflarea oprită mântuirea sa de la Hristos, adică să recurgă la mila Lui. Pentru aceasta aducerea faptelor lui necuvenite la conştiinţă e prilejul unei ultime purificări prin pocăinţă.

Demonii sunt nu atât martori, cât acuzatori amarnici, exagerând greşelile făcute de cel decedat, dacă ele nu sunt de tot mari şi simt că acesta ar putea să le scape. Dar tocmai prin aceasta, mărind temerea acestuia, îl fac să-şi îndrepte nădejdea lui întreagă spre Hristos. Deci, dintr-un punct de vedere, rezultatul acuzării lor se întoarce spre bine. Căci ei sunt alungaţi repede, din jurul sufletului care îşi pune nădejdea în Hristos, de către îngerii buni care îi întăresc conştiinţa şi îi dau curaj[80]. Demonii fac aceasta în

80. Scriitorii din Filocalie descriu astfel această lucrare a demonilor la ieşirea sufletului: "Când sufletul iese din trup, vrăjmaşul dă năvală asupra lui, războindu-l şi ocărându-l cu îndrăzneală şi făcându-se însoţitor amarnic şi înfricoşător al lui pentru cele ce a greşit. Dar atunci se poate vedea cum sufletul iubitor de Dumnezeu şi preacredincios, chiar dacă a fost mai înainte adeseori rănit de păcate, nu se sperie de năvălirile şi ameninţările aceluia, ci se întăreşte şi mai mult întru Domnul şi zboară plin de bucurie, înconjurat de sfintele Puteri care îl conduc şi, înconjurat ca de un zid de luminile credinţei, strigă cu mai multă îndrăzneală duhului viclean: "Ce este mie şi ţie, înstrăinatule de Dumnezeu? Nu ai stăpânire peste mine, căci Hristos, Fiul lui Dumenzeu, are stăpânire peste mine şi peste toţi. Lui I-am păcătuit, Lui Îi vom răspunde, având cinstita Lui cruce zălog al milostivirii Lui faţă de noi şi al mântuirii de la El". Alungând astfel de la sine duhurile însingurării, care nu se unesc în iubire cu el, ci îl împing din afară în pustiul singurătăţii, sufle-

baza faptului că rețin cu grijă și cu lăcomie toate faptele și gândurile rele ale oamenilor pe care îi ispitesc, și le urmăresc din *văzduhul* pe care-l umplu în chip nevăzut, după cuvântul Apostolului Pavel (Ef. 6, 12; 2, 2). Căci așa cum nu e un gol material în creație, așa nu e nici un punct gol de forțe spirituale sau de acțiunea lor, fie că acestea sunt bune, fie că sunt rele. Demonii nu sunt nici în planul trascendenței divine, nici în realitatea umană și materială, ci între ele.

Demonii caută în acest plan intermediar să ne scoată din realitatea noastră concretă, dar în același timp și să ne împiedice să ne unim cu cea dumnezeiască. Ei sunt creatori de confuzii, prin construcții ireale și dezordonate, mincinoase; sunt ispititorii noștri, prin lumea fantasmagorică a unor chipuri făcute atractive sau repulsive în mod exagerat, sau a unor abstracții înșelătoare. Ei încearcă să ne scoată din starea de trezvie, amăgindu-ne cu imagini atrăgătoare, cu visuri și cu speranțe fără acoperire, antrenându-ne în acțiuni nebunești. Fără să dezvăluie adâncimea tainică, dar reală, a lucrurilor și rezultatele bune, dar greu de obținut, ale străduințelor noastre, îmbracă lucrurile și persoanele în superficiale frumuseți ispititoare sau în urâciuni antipatice exagerate și promit succese ușoare acțiunilor noastre necugetate și temerare. Ne atrag în planul "văzduhului" inconsistent, nestatornic, fantasmagoric, ca să ieșim din realitatea solidă și din culoarele strâmte ale suișurilor

tul doritor de comuniunea cu Hristos și ajutat la aceasta de apropierea iubitoare a îngerilor buni, continuă: "Iar tu fugi departe de mine, pierzătorule, căci nimic nu este ție și slujitorilor lui Hristos". Zicând sufletul acestea cu îndrăzneală, diavolul întoarce spatele tânguindu-se cu glas mare, neputând să stea împotriva numelui lui Hristos. Iar sufletul aflându-se deasupra, zboară asupra vrăjmașului, pălmuindu-l ca pasărea oxipterix (repede zburătoare) pe corb. După aceasta, e dus cu veselie de dumnezeieștii îngeri la locurile hotărâte lui" (Ioan Carpatiul, *Una sută capete de mângâiere*, cap. 25, Filoc. rom. IV, p. 271–272. Vezi și Isichie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, cap. 147, Filoc. rom. IV, p. 71; Teognost, *op. cit.*, cap. 26, Filoc. rom. II, p. 258).

obositoare spre binele adevărat, care este comuniunea cu Dumnezeu, ca persoană supremă, şi cu semenii. Sunt duşmanii seriozităţii şi ai responsabilităţii, amăgindu-ne cu tot ce este plăcere, distracţie şi succes uşor şi gândire superficială. Sunt conducătorii noştri nevăzuţi, pe lunecuşul uşor al căderilor din umanitatea care se menţine şi se dezvoltă prin trezvie şi oboseală neîncetată. Precum au căzut ei din adevărata înălţime de îngeri, aşa urmăresc să ne coboare şi pe noi din adevărata umanitate, sau să ne împiedice să o realizăm, zădărnicind măreţul plan – al creaţiei – al lui Dumnezeu şi al mântuirii.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "În toate şi înainte de toate să ne aducem aminte de moarte şi de înfricoşătoarea ieşire a sufletului din trup; şi cum îl vor întâmpina în văzduhul acesta începătoriile şi puterile întunericului, trăgându-l şi sfârtecându-l (sporind în el toate contradicţiile şi nesiguranţele, *n.n.*), fiecare pe măsura familiarităţii dobândite faţă de el, ca o afecţiune prin mijlocirea patimii"[81]. Tot Sfântul Maxim mai zice: "La toate acestea să luăm seama cu grijă, cum umblăm şi ce hotărâm cu privire la noi înşine, cunoscând că mulţi martori nevăzuţi asistă la cele ce facem şi gândim, neprivind numai la ceea ce se vede, ci privind chiar în suflete, descoperind ceea ce se ascunde în inimă. Căci cu adevărat multe cete de puteri îngereşti ne înconjoară de pretutindeni, scriind cu exactitate cele ce se fac, se spun şi se cugetă de către noi, până la cel mai simplu gând, spre vădirea lui în ziua cea înfricoşătoare"[82]. În altă parte, tot el ne îndeamnă să avem ca ajutor în ocolirea celor rele "gândul cercetării înfricoşătoare a sufletului ce o vor face duhurile rele în văzduhul acesta"[83].

Sufletele celor ce n-au ieşit din trup căindu-se, demonii le adâncesc şi mai mult în această confuzie unită cu încă-

81. *Ep. 24 către Constantin Sachelarul*, P. G. 91, col. 612.
82. *Ep. de îndemn către Gheorghie, prefectul Africii*, P. G. 91, col. 382.
83. *Ep. 24 către Constantin Sachelarul*, P. G. 91, col. 484.

pățânarea, în întunericul pseudorealității și al necunoașterii clare de ele însele, făcându-le să înainteze în starea de împrăștiere superficială în care au trăit. Iadul s-ar putea să nu fie decât ultima accentuare a acestui "văzduh" spiritual inconsistent, care nu e nici lumea reală, ca punct de reazem pentru orice acțiune serioasă și conștientă, nici "cerul" valorilor supreme la care ea trebuie ridicată. Demonii nu pot duce "în cer" aceste suflete, pentru că nici ei, nici ele n-au intrare acolo. Răutatea și ușurătatea lor îi duce, pe cei ce i-au ascultat în viață, la această pseudoexistență, trecându-i dintr-un plan inconsistent și fantasmagoric în altul, și mai inconsistent, dar într-o continuitate cu el. Aceste două planuri apar legate monoton unul de altul, așa cum sunt legate un act finit și un act infinit ale unor coșmaruri absurde, chinuitoare și plictisitoare. Dar de coșmarurile iadului nu se mai poate scăpa nici prin nevoire, nici prin sinucidere, din lipsa trupului, adică din cauza unui trup incoruptibil după înviere. Este o incoruptibilitate a unor coșmaruri ce nu pot fi risipite, pentru că nu se mai poate ieși într-o realitate consistentă. Dacă iadul este numit adeseori de scrierile duhovnicești "pământ întunecos și tenebros", "pământ al întunericului veșnic"[84], aceasta poate să însemne permanentizarea viețuirii în acest caleidoscop haotic de chipuri inconsistente și lipsite de sens, în care s-au obișnuit cei ce merg în iad să trăiască prin egoismul lor de pe pământ și din care nu există putință de ieșire. În acest sens poate fi înțeleasă credința că muribunzii văd într-o clipă fulgerătoare toate relele făcute de ei în cursul vieții, fapt care le tulbură și le înspăimântă privirea, căci prin toate aceste chipuri se fac transparente și duhurile care i-au atras spre ele. Iadul ar fi permanentizarea și accentuarea maximă a acestei vederi.

84. Sf. Simeon Metafrastul, *op. cit.*, p. 544.

Sfântul Simeon Metafrastul spune că duhurile rele apar în fața sufletului păcătos încă înainte de ieșirea din trup, iar judecata lui Dumnezeu asupra lui se rostește încă de atunci, dacă nu vrea să se pocăiască. Sensibilizarea sufletului s-a accentuat pe măsura slăbirii legăturii lui cu trupul, fie într-o direcție, fie în alta. Cel rău începe de acum să-și trăiască singurătatea, în fața dușmăniei acestor duhuri, precum cel bun începe să simtă mult mai accentuat prezența îngerilor și a lui Dumnezeu. "Nu este atunci cine să te izbăvească din necazul și nevoia aceasta; nu este cine să te ajute: nu tată, nu mamă, nu frate, nu prieten, căci nimeni nu vede acestea, decât tu singur. Numai ție ți se vor arăta". Duhurile îl vor lua, îl vor lovi, vor râde de el, căpeteniile diferitelor forme de chinuri se vor certa între ele în ce loc de chinuri să-l ducă, revendicându-l fiecare pentru locul lui, când sufletul a fost stăpânit de multe patimi[85]. Chipurile coșmarurilor vor fi mai uniforme sau mai multiple, după cum cineva a fost stăpânit de patimi mai unilaterale sau mai variate.

În afirmarea unei judecăți date încă dinainte de ieșirea sufletului, probabil însă că trebuie să vedem preștiința lui Dumnezeu că sufletul acesta, deși ar vrea să se căiască, sau schițează oarecare gest în această privință, nu se căiește sau nu se va căi din toată inima.

De altfel stările sufletelor care ies din trupuri sunt atât de variate și de complexe, că Biserica a evitat să dea formulări prea simplificatoare asupra a ceea ce se petrece cu ele. *Îngerii buni* apar în jurul sufletului care nu a fost cu totul ostil comuniunii cu Hristos și refractar căinței, adică dornic de a intra în comuniunea cu El și cu toți cei ce sunt în comuniune cu El. Ei vin ca să întărească acest suflet împotriva temerii pentru păcatele săvârșite în viață, scoase la iveală și exagerate de duhurile rele. Dacă sufletul se

85. *Ibidem*, p. 347–348.

bucură de ei înseamnă că a început deja o comuniune între el şi aceşti îngeri şi deci sufletul acesta s-a făcut capabil de comuniunea cu Hristos, ai Cărui mesageri îi apar ei. Chiar prin aceasta, ei reuşesc să alunge, împreună cu sufletul, duhurile rele, duhurile duşmănoase care vor să încuie sufletul în singurătate şi în disperarea legată de ea.

Aceşti îngeri nu vin din văzduh şi nu duc sufletul în iadul înrudit cu acest văzduh, ci vin din cer şi-l duc în rai, care nu e decât cerul creaturilor mântuite şi ajunse în Dumnezeu. Numai demonii au fost aruncaţi din cer (Lc. 10, 18; Apoc. 12, 7–11). Îngerii buni sunt în comuniunea cea mai intimă cu Hristos şi duc sufletul acolo: "Ci v-aţi apropiat de muntele Sionului şi de cetatea Dumnezeului celui viu, Ierusalimul cel ceresc, şi de zeci de mii de îngeri slăvitori şi de adunarea celor dintâi născuţi care sunt înscrişi în ceruri, şi de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, de duhurile drepţilor celor desăvârşiţi" (Evr. 12, 22–23). Numeroase locuri din Sfânta Scriptură arată că îngerii sunt în cer, sau în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu. "Vedeţi să nu dispreţuiţi pe vreunul din aceştia mici, căci zic vouă: îngerii lor, în ceruri, pururea văd faţa lui Dumnezeu" (Mt. 18, 10). Sau: "Chiar dacă noi înşine sau înger din cer ar vesti altă Evanghelie, să fie anatema" (Gal. 1, 8). "Şi am văzut şi am auzit glas de îngeri mulţi, împrejurul tronului" (Apoc. 5, 11). "Şi toţi îngerii stăteau împrejurul tronului... şi au căzut înaintea tronului şi s-au închinat lui Dumnezeu" (Apoc. 7, 11). Iar cei ce au împlinit pe pământ poruncile lui Hristos, vor fi după moarte "ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Mt. 22, 30).

Între cer şi pământ este o legătură nemijlocită. Îngerii nu trebuie să treacă prin "văzduh", ca să vină pe pământ, iar oamenii de pe pământ au pe Hristos în ei, au însuşi cerul într-o anumită măsură, ca arvună, în Persoana lui Hristos şi în Duhul Sfânt. De aceea, ei pot fi duşi uşor după moarte în cer, acolo unde este şi Hristos (Filip. 1, 23). Cerul, ca locaş al îngerilor şi al drepţilor care sunt în comu-

niune cu Hristos, e plinătate a existenței, pentru că în el ei se împărtășesc de "Cel ce este" cu adevărat. Cerul are o stabilitate și o plinătate nesfârșită de existență și cei ce se află în el au o stabilitate și o plinătate de existență, "primind o împărăție neclintită" (Evr. 12, 28), pentru că se împărtășesc de Dumnezeu, "Cel ce este" cu adevărat, Cel ce are o adâncime infinită, Care nu e lipsit de viață, pentru că este Persoană infinită, mai bine zis, Treime de Persoane în unitate și iubire desăvârșită. Cerul este iradierea acestei plinătăți nemărginite de existență din Sfânta Treime, sursa iubirii desăvârșite. Dacă răul celor din iad este o minimă participare la existența care e de la Dumnezeu, binele celor din cer este plinătatea participării la Dumnezeu, Cel infinit existent, pe măsura maximă, am putea spune nesfârșită, a capacității de participare a creaturilor înzestrate cu spirit. "Căci a fi nu e de la noi, ci numai de la Dumnezeu"[86]. "Iar răul e o lipsă în existență"[87]. De aceea în El își găsesc "odihna cei ce cred în El, pe când ceilalți nu vor intra în această odihnă, adică în nici o odihnă" (Evr. 4, 1-11).

Puntea între viața noastră pământească și cea cerească e întărirea noastră prin virtuți, care sunt deschidere spre Dumnezeu și spre semeni, ajutată de harul dumnezeiesc. Scara de la pământ la cer este progresul în bine, dacă binele desăvârșit este Dumnezeu, existența desăvârșită. Fermitatea câștigată în virtuți ne duce la fermitatea vieții cerești, sau la fermitatea în binele săvârșit. Căci în bine se arată soliditatea existenței și armonia tuturor celor ce sunt, în existența universală. Binele, cu neîncetata lui posibilitate de dezvoltare, descoperă în același timp adâncimea infinită și frumusețea mereu mai mare a existenței, spre deosebire de repetiția spasmodică a răului. Întrucât năzuința spre bine e înscrisă în firea însăși creată de Dum-

86. Sfântul Ioan Damaschin, *Dial. contra Manichaeos*, col. 1519.
87. *Ibidem*, col. 1517.

nezeu cel bun, cerul e dat potențial în inimă, deși are lipsă de ajutorul lui Dumnezeu pentru a se actualiza conștient, fiind în fond comuniune. Virtuțile ca forme ale binelui nu sunt decât formele umane ale însușirilor lui Dumnezeu. "Bunurile de peste fire au ca chipuri și trăsături prevestitoare diferitele moduri ale virtuților celor ce pot fi cunoscute prin fire. Prin acestea Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine pătimește prefacerea sa în dumnezeu prin har. Iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea"[88]. În mod exemplar l-a realizat Hristos, Dumnezeu devenit și om. Iar noi îl realizăm prin puterea lui Hristos, având-L pe El în noi: "Ființa virtuții din fiecare este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos"[89].

Propriu-zis,Hristos este puntea între pământ și cer și noi ne putem încadra de aici în interiorul acestei punți, mișcându-ne pe ea, o dată cu mișcarea ei, înaintând ferm și stabil în acest interior, nepărăsindu-ne pe noi și nepărăsind puntea. Există astfel o continuitate între viața noastră pământească și cea cerească. Dacă ne menținem stabil pe linia aspirațiilor ei autentice, ajungem la stabilitatea supremă a ei, care este în Dumnezeu, sau în cer. "Nu ni se va deschide poarta Împărăției cerurilor dacă n-am bătut la poarta virtuților (a fermității noastre în bine, *n.n.*) prin fapte", spune tot Sfântul Maxim[90]. Nu vom ajunge deplin la asemănarea cu Hristos, prin întipărirea Lui în noi, dacă nu ne-am străduit în această direcție în cursul vieții pământești. "Așa se pregătește cu adevărat tot cel ce vrea să se pregătească, ca să primim prin virtuți, ca prin niște culori dumnezeiești, asemănarea exactă cu Dumnezeu. Așa chea-

88. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalasium*, 22, P.G. 90, col. 321.
89. Idem, *Ambigua*, P. G. 91, col. 369, 1081.
90. *Epist. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P. G. 91, col. 388 C.

mă pe Dumnezeu cum se cuvine cel ce nu ignoră cum trebuie chemat Dumnezeu... Iar chemarea este autentica asemănare cu Dumnezeu prin virtuți (virtuțile nu sunt o chestiune individualistă, ci un dialog cu Dumnezeu, în care noi chemăm pe Dumnezeu, și El răspunde venind, *n.n.*). Sau pregătirea este strălucirea ce le vine celor vrednici prin virtuți... Așa vom putea să avem pentru totdeauna hainele albe, precum s-a scris" (Apoc. 3, 4, 5, 18)[91].

Îngerii ne cunosc aceste haine albe, iradieri ale purității noastre, și ne primesc în comuniunea lor, căci și ei au aceste haine albe, adică și din ei iradiază sinceritatea comuniunii ca și din noi. Și așa suntem conduși de ei.

În felul acesta sunt și îngerii martori și apărători ai celor ce și-au spălat hainele în sângele curat al Mielului, curățind pornirile sângelui lor spre păcat, cu sângele Lui curat plin de pornirea spre comuniunea cu noi, cu sângele Lui, Cel mort pentru păcat sau pentru egoism, de care s-au împărtășit cu folos (Apoc. 7, 14). Ei îi vor conduce în jurul Mielului, unde vor umbla împreună cu El, oriunde va merge El, gândind cu El, simțind cu El, bucurându-se cu El, izvorul ultim al blândeții și al jertfelniciei (Apoc. 14, 4).

Dar nu numai îngerii buni primesc un rol la definitivarea sorții unui suflet, ci și toți sfinții, în frunte cu Maica Domnului, ca și Biserica de pe pământ. Soarta eternă a unui suflet de om stă la inima oricărei ființe create îmbunătățite. Maica Domnului, mucenicii, sfinții sunt chemați în cântările înmormântării să se roage lui Hristos ca să Se milostivească spre cel decedat și să-l izbăvească de muncile sau de chinurile veșnice.

E o puternică credință că Hristos, Care S-a făcut om din milă pentru toți oamenii, ca pe toți să-i mântuiască (1 Tim. 2, 4), ca pe toți să-i unească și să-i împace întru Sine, în inima Sa cea atotiubitoare (Col. 1, 20; Ef. 1, 10), adică toți să revină la iubirea întreolaltă, la care ne-a îndemnat (In

91. *Ibidem*, col. 380 A.

15, 12), are bucurie şi ţine seama de această manifestare de dragoste a tuturor pentru sufletul aflat în preajma eventualei veşnice pierzanii. Biserica de pe pământ se roagă cu lacrimi lui Hristos şi cere lumii îngereşti şi Bisericii celor din cer să se asocieze cu ea într-o imensă sau cosmică rugăciune către Hristos ca să aşeze sufletul celui adormit în ceata drepţilor. Toţi cei vii strânşi lângă trupul celui adormit se gândesc cu înţelegere la slăbiciunile lui şi cu o totală pornire spre iertare, căci se gândesc şi la slăbiciunile lor, şi cer iertare lui Hristos pentru ele, ca să fie iertaţi şi ei. Nu plânsul că au pierdut o rudenie, un cunoscut, un om de ajutor şi de valoare stăpâneşte în mod principal pe cei adunaţi la această ocazie, adică nu gândul la trecut, sau la greutăţile cu care rămân ei, ci rugăciunea cu lacrimi pentru iertarea lui, pentru neosândirea lui la muncile veşnice. Cel decedat continuă să fie, iar soarta lui viitoare îi preocupă în mod principal, ea e la inima lor, mai mult decât regretul pentru cel care a fost. Slujba înmormântării este o manifestare de dragoste a tuturor pentru cel adormit, de împăcare cu el, de rugăciune a tuturor pentru veşnica lui viaţă întru fericire. Toţi doresc fericirea veşnică a celui decedat, fără nici o umbră de invidie, văzându-l în starea de supremă neputinţă şi aşteptare la mila lui Dumnezeu şi la rugăciunile semenilor săi. Este o ocazie de izbucnire a tot ce este bun în străfundul fiinţelor omeneşti. "Veniţi, fraţilor, să dăm mortului sărutarea cea mai de pe urmă". Fiul lui Dumnezeu, pe Care mila pentru oameni L-a mânat să Se facă om Îşi vede mila Sa rodită în mila tuturor pentru fraţii lor. Biserica crede cu putere că această milă şi rugăciune a tuturor, rodită din mila Fiului lui Dumnezeu devenit om pentru noi şi din încrederea în mila Lui, nu se poate să nu se resimtă în judecata lui Hristos. Întreaga Biserică de pe pământ – căci preotul având lângă el comunitatea bisericească reprezintă toată Biserica cu care e în comuniune – şi cea din cer sunt unite în rugăciune în jurul unui suflet de om. Se arată aici valoarea nepreţuită a unui om, dar şi im-

portanța comuniunii Bisericii. Fiecare slujbă de înmormântare e un prilej de întărire a unității Bisericii în iubire. Sobornicitatea Bisericii este o manifestare de mare importanță pentru soarta eternă a fiecărui suflet. "Faceți în toată vremea, întru Duhul, tot felul de rugăciuni și de cereri, și întru aceasta privegheați, rugându-vă pentru toți sfinții", adică pentru toți membrii Bisericii, ne-a îndemnat Sfântul Apostol Pavel (Ef. 6, 18). Și cum în Biserica ce se roagă, Duhul însuși Se roagă, sau în solidaritatea de corp a Bisericii e Hristos însuși, se poate spune că Hristos însuși mișcă prin Duhul Său cel Sfânt Biserica să se unească în rugăciune iarăși și iarăși, pentru fiecare suflet al unui credincios adormit, pentru că voiește să-l ierte și să-l mântuiască, dacă el însuși a avut credința în putința lui Hristos de a-l mântui și dacă vede în rugăciunea multora pentru el că nu a fost cu totul neroditor în viața lui.

Interesul sfinților și al îngerilor pentru mântuirea fiecărui suflet, care s-a străduit să viețuiască după voia lui Hristos, sau a manifestat la sfârșitul vieții prin pocăință un dor după comuniunea cu toți în Hristos, trebuie să aibă ca resort și plusul de bucurie pe care acest nou suflet îl aduce în comuniunea universală.

Sânul lui Avraam, corturile drepților, aflate sub aceeași lumină a lui Hristos, încălzite de aceeași dragoste a Lui, indică unirea tuturor în iubirea lui Hristos. Cine iubește pe Hristos nu-L mai trăiește ca obiect, ci ca pe un alt subiect, ca pe subiectul din care iradiază iubirea nesfârșită, izvorul oricărei iubiri. Dar a trăi pe altul ca subiect înseamnă a-l trăi în tine însuți, ca subiect în subiectul tău, mișcând subiectul tău. În sensul acesta spune Sfântul Apostol Pavel: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2, 20). Dar aceasta se întâmplă în orice iubire. Toți cei pe care-i iubesc sunt subiecte în mine, fără să se confunde între ei și fără ca să mă confund eu însumi în ei. Însă, între toți pe care-i trăiesc ca subiecte în mine, subiectul central, conducător,

izvorâtor de voinţă nesfârşită de comuniune este Hristos. El, cu marea Lui iubire faţă de mine, mă face să-i trăiesc pe toţi ca subiecte în mine, căci El îi trăieşte ca subiecte în El însuşi. Prin intensitatea culminantă a prezenţei lui Hristos în mine, pot trăi şi prezenţa tuturor celorlalţi în mine ca subiecte. Iar trăind pe altul în care Hristos este simţit prin credinţă, ca subiect, cu toată intensitatea, îl pot trăi prin acela şi eu pe Hristos în mine ca subiect. Însă cel ce face pe Hristos subiect în mine, sau mă deschide pe mine ca subiect lui Hristos, şi-i uneşte pe toţi cu Hristos în mine, este Duhul Sfânt.

De această interioritate reciprocă a mea şi a lui Hristos şi a tuturor în Hristos, realizată prin iubire, vorbeşte pe larg Sfântul Maxim Mărturisitorul în scrierile sale. "Iubirea – zice el – egalizând şi nivelând deosebirea în voinţă, ba înaintând chiar la o lăudată egalitate, face voinţa altuia atât de mult voinţa sa şi o preferă voinţei sale, pe cât de mult îl respingea înainte şi era dispus să se prefere pe sine... Şi, adunând într-o simplitate şi identitate pe toţi, nu mai e nici unul în nici un fel despărţit de ceea ce este comun, ci fiecare a devenit unul cu fiecare şi toţi cu toţi şi, mai bine zis, cu Dumnezeu, decât întreolaltă"[92]. Această iubire care face pe toţi ca unul şi în care culminează virtuţile, nu e posibilă decât dacă e Dumnezeu în ea ca subiect principal şi izvorâtor. "Ea este poarta prin care intrând cineva ajunge în Sfintele Sfinţilor şi se face vrednic văzător al frumuseţii Sfintei şi împărăteştii Treimi"[93]. Căci numai iubirea care uneşte pe iubitori cu cei iubiţi vede în cei din urmă adâncimile nesfârşite înrădăcinate în iubirea Sfintei Treimi. Avraam l-a primit pe om ca pe Dumnezeu, fiind ridicat la Dumnezeu pentru faptul că "a părăsit particularitatea celor împărţiţi, nemaisocotind pe alt om altfel decât pe sine, ci

92. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P. G. 91, col. 400 AB.
93. *Ibidem*, col. 404 A.

cunoscând pe unul ca toţi şi pe toţi ca unul"[94]. El vede pe altul în acelaşi timp una cu sine şi deosebit de sine şi în aceasta vede Persoanele Sfintei Treimi unite şi în acelaşi timp deosebite. El nu se mai poate cunoaşte pe sine în izolare, ci numai în comuniune. Iar această cunoaştere este viaţa. Iadul înseamnă singurătate de gheaţă, de aceea el e extrema împuţinare de viaţă. Raiul înseamnă, dimpotrivă, prezenţa intimă a tuturor în fiecare, prezenţa intimă a tuturor în Dumnezeu, Cel infinit în viaţă şi în iubire.

5. Starea sufletelor între judecata particulară şi cea universală

Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi, vorbind despre viaţa viitoare, despre cea fericită şi cea chinuită, nu precizează totdeauna dacă vorbesc despre cea care urmează imediat după moarte sau despre cea de după judecata din urmă. Totuşi atât Sfânta Scriptură, cât şi scrisul duhovnicesc răsăritean vorbesc atât de o viaţă fericită şi de una chinuită, care începe imediat după moarte pe baza unei judecăţi, cât şi de cea fericită sau de cea chinuită care urmează după judecata din urmă. Pentru viaţa corespunzătoare faptelor din trup de după moartea fiecărui om, a se vedea între altele în Sfânta Scriptură: Filip. 1, 23; 2 Cor. 5, 10; Evr. 9, 27; iar pentru cea de după judecata universală: Mt. 24, 31–46 ş.a. În scrisul duhovnicesc patristic se mai vorbeşte atât despre luarea în primire a fiecărui suflet de către demoni sau îngeri imediat după moarte, cât şi de judecata lui Hristos, de la sfârşitul lumii, potrivit faptelor fiecăruia. În general descrierile patristice înalţă fericirea primită la judecata din urmă cu mult peste fericirea de după moarte[95].

Despre fericirea primită imediat după moarte, de sufletele care au slujit lui Dumnezeu în viaţa pământească, dăm

94. *Ibidem*, col. 400 D.
95. Vezi şi la Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*, P. G. 94, col. 1228.

câteva afirmații ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Acesta fericește pe episcopul Filogonie că s-a mutat la "viața netulburată", unde "vasul" nu mai suferă naufragiu, unde nu mai e "întristare, nici durere", unde nu sunt "boli și patimi și pricini de păcate", unde nu mai e "al meu și al tău, acest cuvânt rece, care introduce în viață toate relele și a născut nenumărate războaie". Îl fericește că, lăsând cetatea aceasta, "s-a urcat la o altă cetate, la cea a lui Dumnezeu, și părăsind Biserica aceasta petrece în cea a celor întâi născuți și scriși în cer, și lăsând sărbătorile noastre s-a mutat la sărbătoarea îngerilor" (Evr. 12, 22–24). Căci Sfântul Pavel numește pe cele de acolo și sărbătoare "nu numai pentru mulțimea Puterilor de sus, ci și pentru belșugul bunătăților și pentru bucuria și veselia necontenită". E o sărbătoare fără sfârșit, unde "în loc de belșug de grâu, de orz, de fructe e peste tot numai rodul Duhului: iubire, bunătate, blândețe; în loc de bărbați vestiți și frumos îmbrăcați, zeci de mii de îngeri, mii de arhangheli, cete de prooroci, adunări de drepți"; iar în mijlocul tuturor se vede Împăratul, "pe Care cei de față Îl văd neîncetat, pe cât pot ei să vadă, iar Acela îi împodobește pe toți cu strălucirea slavei Sale"[96]. Dacă orice întâlnire este o sărbătoare, cum zice scriitorul francez St. Exupéry *(La fête de rencontre)*, în cer vom trăi sărbătoarea supremă, pentru că vom trăi întâlnirea atotfericită cu Dumnezeu și cu toți semenii noștri.

Încă de aici se vede că există o deosebire de grad între fericirea de după judecata particulară, când nu ne vom întâlni cu toți oamenii care au trăit pe pământ în credința în Hristos, și cea de după judecata universală, când ne vom întâlni cu toți.

În ce privește nefericirea de după judecata particulară, ea e descrisă de unii teologi ortodocși aproape numai ca o anticipare a chinurilor cu mult mai mari de după judecata

96. Sf. Ioan Gură de Aur, *De beato Philogonio*, P. G. 48, col. 749–750.

din urmă. Mitropolitul Marcu Eugenicul din Efes spune: "Astfel, chiar și păcătoșii extremi, deși se chinuiesc în parte, n-au căzut chiar în chinuri"[97]. Iar în altă parte, tot el spune: "Sufletele celor plecați cu păcate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sunt chinuite de acum în focul general, ci avându-l pe acesta ca înaintea ochilor, suferă amarnic de vederea lui, în așteptarea de a cădea sigur în el"[98].

După învățătura ortodoxă, un element care face mai mică fericirea drepților de după judecata particulară decât cea de după judecata universală, este că ei vor primi fericirea la judecata universală împreună cu toți cei ce vor crede. Însuși Avraam, care are în sânul lui pe toți cei ce merg după moarte la fericire (Evr. 11, 40), va primi fericirea deplină numai la judecata din urmă. E implicată aici o solidaritate între cei ce cred în Hristos, adică în putința Lui de a ne uni prin iubirea Lui. Nu poate fi cineva deplin fericit de bunătățile primite de la Dumnezeu dacă nu se bucură de ele împreună cu alții, împreună cu toți. Bunătățile lui Dumnezeu își actualizează tot cuprinsul lor numai prin împreună-bucuria de ele. E pusă din nou în relief aici importanța comuniunii între toți, ca valorificare, ca rodire deplină a comuniunii cu Dumnezeu, prin contribuția acceptării ei de către fiecare. Acest element a fost dezvoltat apoi în tradiția Bisericii Ortodoxe în faptul că în starea provizorie multe suflete pot fi scoase de la iad prin rugăciunile celor vii și în faptul că sfinții pot ajuta prin rugăciunile lor pe cei vii și pe cei morți în păcate, ceea ce nu se mai întâmplă după judecata universală.

În catolicism, s-a dezvoltat însă o altă concepție despre starea sufletelor după moarte, care în perioada scolasticii apare deplin formată. S-a dezvoltat anume concepția de-

97. *Oratio altera de igne purgatorio*, în Patrologia Orientalis, tom. XV, p. 119.
98. *Responsio ad quaestiones latinorum*, ibid., p. 163.

spre o stare a sufletelor care pentru sfinţi e fericire desăvârşită îndată după moarte, pentru cei decedaţi cu păcate de moarte e un chin deplin, iar pentru cei ce s-au pocăit de păcatele de moarte, dar nu au apucat să dea în cursul vieţii satisfacţia pentru pedepsele temporale cu care au rămas grevaţi, e un foc purgator care după ce îi curăţă îi trece la fericirea deplină înainte de judecata universală, printr-o suferire a acelor pedepse fără voia lor.

Al doilea element care, după învăţătura ortodoxă, deosebeşte starea sufletelor după judecata particulară de cea de după judecata universală, este că atât fericirea, cât şi chinurile vor fi purtate după judecata din urmă nu numai de suflete, ci şi de trupurile înviate. Aceasta înseamnă iarăşi o completare a fericirii şi a chinurilor. E de menţionat importanţa ce se acordă prin aceasta trupului, adică persoanei totale. Faptul acesta nu se ia în considerare în catolicism, ceea ce diminuează importanţa persoanei ca întreg concret. În mod ciudat, în învăţătura catolică,unde nu se distinge starea de după judecata particulară de cea de după judecata universală, se face simţită pe de o parte o tendinţă spre individualism şi, pe de alta, o tendinţă spre spiritualismul abstract, suprapersonal, ceea ce înseamnă o anumită contradicţie.

Nota abstractă a teologiei catolice în acest punct se arată şi în faptul că în Occident, începând cu scolastica, fericirea drepţilor a fost văzută în contemplarea esenţei divine. În această contemplare, persoana însăşi se şterge într-o oarecare măsură, ceea ce înseamnă şi un anumit neinteres pentru comuniune. Acest neinteres pentru comuniune nu mai e de fapt o derivaţie a individualismului, ci a ieşirii persoanei într-un plan al esenţei, sau al abstracţiunii, întrucât esenţa nu există în concret decât ca ipostas şi, în cazul esenţei spirituale, ca persoană. Şi cum esenţa nu poate fi contemplată în mod real decât în ipostas, contemplarea ei în sine este mai mult o gândire abstractă la ea.

Dar acest fapt e posibil să se întâmple şi în viaţa pământească şi deci şi după judecata particulară, nefiind necesară pentru aceasta comuniunea universală de după judecata universală[99]. Pe de altă parte esenţa nu poate fi contemplată nici în ipostas. Căci a o contempla înseamnă a o cuprinde. Dar esenţa divină nu poate fi cuprinsă, fiind o realitate abisală. Prezentarea acestei învăţături de către latini în sinodul de la Florenţa a obligat pe delegaţii Bisericii Ortodoxe să precizeze că, potrivit învăţăturii Sfinţilor Părinţi, nici o creatură nu poate vedea esenţa divină, ci numai slava lui Dumnezeu. "Căci ceea ce se cunoaşte după esenţă – a spus Marcu Efesanul – întrucât e cunoscut, e cuprins de cunoscător. Dar Dumnezeu nu e cuprins de nimeni, prin fire, căci este de necuprins"[100]. Cu Dumnezeu se poate avea o comuniune ca persoană, dar nu poate fi cuprins printr-o cunoaştere exhaustivă.

Biserica romano-catolică manifestă prin această învăţătură mai mult o încredere în deplina cognoscibilitate a esenţei lui Dumnezeu, deci un catafatism vecin cu raţio-

99. Această învăţătură a fost definită oficial de papa Benedict XII la 1331 în bula Benedictus Deus, contra papei Ioan XXII, care susţinuse că sufletele, după moarte, dacă sunt lipsite de orice păcătoşenie, sunt primite în cer, dar de viziunea esenţei divine nu se vor împărtăşi decât după judecata din urmă. (P. Bernard, *Ciel*, art. în Dict. de Théol. Cath., II, p. 2510).

100. Marci Epheseni, *Responsio ad quaestiones latinorum*, Patrologia Orient., tom. XV, 1927, p. 157: "Fiinţa divină nu poate fi cuprinsă decât de Unul Născut şi de Duhul Sfânt", spune Sfântul Vasile cel Mare (*Adv. Eunomium*, lib. I, 14, P. G. 29, col. 544). Marcu Efesanul aminteşte de axioma Părinţilor: nu poţi vedea decât dacă ai ceva din ceea ce vezi şi cunoşti. Vezi lumina din afară prin lumina ce o ai în ochi. Deci a vedea fiinţa divină înseamnă a se împărtăşi de ea, ceea ce e cu neputinţă. Înşişi Serafimii văd strălucirea, slava, energiile divine, pentru că de ea se împărtăşesc. (*Op.cit.*, p. 160).

Teologiei catolice, necunoscând decât graţia creată, îi e dificil să spună prin ce poate contempla omul esenţa divină. Concluzia nu poate fi decât panteismul.

nalismul natural şi cu tratarea lui Dumnezeu ca un obiect supus raţiunii naturale; în al doilea rând, ea afişează prin aceasta o idee statică despre cunoaşterea lui Dumnezeu; în al treilea rând, afirmă ideea că cunoaşterea lui Dumnezeu, fiind o chestiune de raţionament corect şi nu de comuniune, nu mai stă într-o legătură cu realizarea comuniunii între toţi cei ce cred, după judecata din urmă. Deci fericirea deplină a cunoaşterii perfecte poate fi obţinută de suflet îndată după moarte, într-o izolare a raţiunii, sau într-un fel de trecere a spiritului din categoria persoanei într-un plan impersonal.

Prin această concepţie se urmărea să se dea un suport învăţăturii catolice că soarta sufletelor este stabilită definitiv şi deplin de la judecata particulară: Sfinţii primesc toată fericirea, păcătoşii nepocăiţi, toată pedeapsa, iar cei cu păcate pentru care au făcut pocăinţă şi spovedanie, dar au rămas cu pedepsele temporale ale lor neachitate, se duc în purgatoriu, unde,după curăţirea automată printr-un foc material, sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor depăşi sigur suferinţa lor; căci în cursul acestei curăţiri ei se află în starea de graţie şi sunt siguri că vor ajunge la contemplarea esenţei divine.

Fixarea sorţii definitive a sufletelor prin judecata particulară nu mai acordă nici un rol ideii de comuniune în determinarea definitivă a sorţii lor.

Considerentul pentru care în învăţătura răsăriteană fericirea şi chinurile de după moarte nu pot fi depline înainte de înviere, din lipsa trupului, îşi pierde şi el importanţa pentru această teologie, prin faptul că sufletele care suferă în iad, pe lângă chinurile spirituale suportă şi chinuri fizice, iar sufletele din purgatoriu pot suferi chinul exterior al focului curăţitor concomitent cu o stare de graţie[101]. Aceasta înseamnă a vedea în suflet un element fizic, obiectual.

101. Despre "pedepsele simţului" din iad, adică despre pedepsele suportate oarecum fizic din partea unui foc material, citām: "Numele de

Astfel, pe lângă individualism şi abstracţionism, a treia implicaţie legată de învăţătura despre nedeosebirea între fericirea şi chinurile primite de suflete fără trup şi cele primite în trup după înviere, învăţătură întărită de considerarea fericirii drept contemplare mai mult filosofic-raţională a esenţei divine ca obiect, e un fel de materializare generală a sufletului.

Învăţătura ortodoxă, că după învierea cu trupurile fericirea din rai şi nefericirea din iad vor fi mai mari, implică o înţelegere a fericirii şi a nefericirii ca comuniune sau ca necomuniune, care sunt trăite de persoana totală constând din suflet şi trup. Aceasta face ca sufletele din iad să sufere şi din cauză că sunt legate de trupurile lor neînduhovnicite[102].

În învăţătura Bisericii romano-catolice, relaţia între om şi Dumnezeu încetează de a mai fi o relaţie de comuniune sau de necomuniune, adică o relaţie proprie persoanelor.

pedepse ale simţului i s-a dat acestui al doilea fel de pedepse ale celor din iad, pentru că principala suferinţă de această natură vine de la obiecte materiale sensibile". "În mod general trebuie să se admită că sufletele şi demonii în iad sunt torturaţi real şi fizic într-un anumit fel de către creaturi, instrumente ale lui Dumnezeu, şi în aceasta constă pedeapsa simţului". (M. Richard, *Enfer. Synthèse de l'enseignement théologique*, art. în Dict. de Théol. Cath., tom. V, 1, col. 103 urm.).

În ce priveşte pedepsele simţului din purgatoriu, după Conciliul din Florenţa romano-catolicii au perseverat în doctrina lor, şi marii teologi vorbesc curent de focul purgatoriului ca de un lucru neîndoielnic. Totuşi s-au ferit de a condamna opinia grecilor, din pricina autorităţii Conciliului de la Florenţa. (A. Michel, *Feu du purgatoire*, art. în Dict. de Théologie Cath., tom. V, 1. col. 2746). Despre deosebirile dintre ortodocşi şi catolici cu privire la purgatoriu, rai, iad, a se vedea mai pe larg studiul nostru: "Starea sufletelor după judecata particulară în învăţătura ortodoxă şi cea catolică", în *Ortodoxia*, an. V, nr. 4, 1953, p. 545–615.

102. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. XIV*, cap. 8, la *Ep. către Rom.*: "Când vom sili trupul să-şi cunoască rânduiala sa, vom face şi trupul duhovnicesc, precum dacă ne trândăvim, chiar şi sufletul îl vom face trupesc... În tine este a face trupul duhovnicesc, sau sufletul trupesc".

Dumnezeu e contemplat de unele suflete ca o esenţă printr-o raţiune impersonală, "transcendentală", în care îndu-hovnicirea culminând în iubire nu-şi găseşte nici un rol. Poate că în legătură cu această învăţătură s-a dezvoltat ivirea raţiunii "transcendentale" impersonale a filosofiei occidentale. Fericirea acestei contemplări e de ordin impersonal, în vreme ce pedepsele materiale veşnice suferite de alte suflete, sau curăţirea lor printr-un foc quasi-material, proporţional ca timp şi intensitate cu petele lor, le face şi pe acelea asemenea unor obiecte. Această mentalitate vede totul într-un spirit obiectual. Focul curăţitor al purgatoriului încetează automat când petele s-au şters, dar nu poate fi făcut de Dumnezeu să opereze curăţirea mai repede sau mai încet, în acord cu unele modificări în conştiinţa sufletelor supuse lui. Aceasta face şi din Dumnezeu o realitate mai puţin personală, vecină cu esenţa panteistă supusă anumitor legi. Caracterul de subiect al omului şi al lui Dumnezeu e în general nesocotit în mod grav. Păcatul e socotit mai mult ca o pată exterioară decât ca o atitudine de conştiinţă, ca o relaţie între subiectul uman şi subiectul divin. E curios însă că acest foc, în a cărui acţiune nu poate interveni Dumnezeu, poate fi făcut să acţioneze mai repede prin indulgenţele papale. Dar poate că şi aici, în măsura în care nu rugăciunea, ci decretul de la distanţă uşurează soarta acestor suflete, fără intrarea într-o comuniune personală cu fiecare, apare forţa unei instituţii suprapersonale care lucrează prin intervenţia reprezentantului ei.

În rezumat, omul contemplă pe Dumnezeu ca obiect şi Dumnezeu tratează sau lasă pe om să fie tratat ca obiect, deci unul pe altul se fac obiect, ceea ce înseamnă că sunt concepuţi în esenţă ca obiecte.

Din această concepţie rezultă că soarta sufletelor se fixează prin judecata particulară a lui Dumnezeu – efectuată şi ea după criteriul strict justiţiar – ca o stare care nu mai dă putinţa nici unei manifestări de libertate după aceea nici

lui Dumnezeu, nici sufletelor. Cei condamnaţi la iad rămân în iad în aceeaşi deplină osândă, cei trimişi la rai rămân etern în aceeaşi stare de perfectă fericire, acordată lor printr-o judecată de caracter justiţiar. Cei ce mor după mărturisirea păcatelor grele, ale căror pedepse eterne au fost iertate, dar care n-au apucat să plătească pentru pedepsele temporale cerute de păcatele grele şi uşoare, merg la purgatoriu, de unde ies în mod automat după ce au plătit în focul purgatoriului pentru aceste pedepse. Fixate juridic, deci imutabil, în iad, supuse unei purificări juridico-obiectuale automate în purgatoriu, pierdute filosofic-impersonal în contemplarea esenţei divine în rai, orice legătură între ele şi credincioşii de pe pământ, orice înrâurire a celor de pe pământ prin rugăciunile lor este exclusă, cum e exclusă orice ajutorare a acestora prin rugăciunile sfinţilor, ca şi orice uşurare a sorţii celor din iad sau din purgatoriu prin rugăciunile sfinţilor şi ale credincioşilor de pe pământ.

Faţă de această fixitate a iadului şi faţă de derularea automată reprezentată de purgatoriu, în raportul între Dumnezeu şi suflete după judecata particulară, învăţătura ortodoxă se caracterizează printr-o anumită fluiditate, în care libertatea îşi păstrează un rol, întrucât îşi păstrează un rol şi iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe pământ şi celor din iad prin rugăciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rugăciunile sfinţilor şi ale celor de pe pământ, iar maşina purificatoare automată a purgatoriului nu există.

Fixităţii juridico-obiectuale lipsite de mişcare a stării sufletelor, învăţătura răsăriteană îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu şi om şi deci între toţi cei plecaţi din viaţa de aici de pe pământ, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixată într-o fericire sau nefericire deplină a sufletelor după judecata particulară, şi, de aceea, o deosebire între această stare şi cea de după judecata universală, care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplină. Comunicarea între cei vii şi

cei plecați, între credincioșii de pe pământ și sfinți, se reflectă și în Liturghie.

Dar această enunțare generală a înțelegerii deosebite a stării sufletelor după moarte în Ortodoxie și a putinței de modificare a acestei stări înainte de judecata universală trebuie arătată în concret prin felul cum înțelege ea starea sufletelor din rai și a celor din iad, cât și prin motivele pentru care Ortodoxia nu admite purgatoriul.

a. **Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu a sufletelor celor decedați în credință.** Sufletele care la judecata particulară au fost găsite capabile de comuniunea cu Dumnezeu nu sunt fixate într-o stare de contemplare imobilă și individuală a esenței divine, ci într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime și întreolaltă mult superioară celei de pe pământ. Ele văd fața lui Hristos și se află neizolate între ele. Ele laudă împreună slava lui Dumnezeu și slujesc împreună înaintea tronului dumnezeiesc; iar Hristos le conduce la izvoarele vieții, adică tot mai adânc în iubirea Sa din care sorb fără ca ea să sece vreodată (Apoc. 7, 9–17; 15, 2–3). Nu este o contemplare nemișcată, ci o manifestare de iubire și din partea drepților, și a lui Dumnezeu cel în Treime. Această comuniune, deși e de acum statornică, vrea să fie mereu mai adâncă, ceea ce e propriu comuniunii. Ea are o statornicie fiind comuniune, dar în același timp tot ca și comuniune are și o mișcare în ea spre o treaptă mai adâncă, fiind o "mișcare stabilă", sau o "stabilitate mobilă", cum spun Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Un mare salt în această mișcare se va realiza după judecata din urmă. Baza acestei mișcări stabile este dăruirea tot mai mare a lui Dumnezeu prin energiile Sale necreate. "Tinzând totdeauna să conceapă o plenitudine și mai mare, să depășească toate limitările conceptuale care ar determina rațional pe Dumnezeu, teologia ortodoxă refuză să acorde naturii divine caracterul unei esențe închise în ea însăși. Dumnezeu, o esență în trei Persoane, e mai mult

decât esenţa. El debordează esenţa Sa şi Se manifestă în afară de ea, Se comunică, fiind incomunicabil prin natură. Procesiunile dumnezeirii în afara esenţei, debordările plenitudinii dumnezeieşti sunt energiile, mod de existenţă propriu lui Dumnezeu, întrucât revarsă plenitudinea dumnezeirii Sale prin Duhul Sfânt peste toţi cei ce sunt capabili să le primească. De aceea cântarea Rusaliilor numeşte pe Duhul Sfânt "râul dumnezeirii care curge din Tatăl prin Fiul"[103].

Dumnezeu nu stă pasiv în faţa unei raţiuni care-L contemplă, ci i Se comunică omului prin iubire, făcând simţită iniţiativa Lui în actul nesfârşit al dăruirii de Sine. Ca Persoană, sau ca Treime de Persoane unite într-o supremă iubire, Dumnezeu e o adâncime de viaţă şi de iubire de care sufletul vrea să se împărtăşească tot mai mult, iar Dumnezeu Se comunică tot mai mult, sufletul sporind nu numai în cunoaştere, ci în toată fiinţa sa, în unire tot mai adâncă, în asemănare tot mai mare, în îndumnezeire tot mai înaintată. Dumnezeu e cunoscut în lumină, dar nu teoretic, ci cu toată fiinţa, ca mister. El e cunoscut în realitatea Lui insondabilă ca plin de sens şi ca izvor al tuturor sensurilor, întrucât e cunoscut ca izvor inepuizabil de viaţă şi de iubire. De aceea nu e închis în Sine, ci trăit în totalitatea Lui şi totuşi întreţinând în suflete o sete de a-L experia tot mai mult, de a se împărtăşi de El tot mai mult, rămânând veşnic indefinibil conceptual, necuprins în esenţa Lui, izvor abisal al infinităţii iubirii, puterii, vieţii pe care o comunică[104]. Acest mod dinamic de a Se comunica făpturilor, fără să Se epui-

103. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 239.

104. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 49, Filoc. rom. II, p. 140: "Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor celor ce sunt, atât a celor care participă, cât şi a celor participate"; II, 48: "toată viaţa, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea şi infinitatea sunt în jurul lui Dumnezeu", nu Dumnezeu însuşi (Filoc. rom. II, p. 139).

zeze ca Treime de Persoane unite în afecțiunea nemărginită a iubirii desăvârșite, a fost exprimat de teologia ortodoxă prin învățătura despre energiile necreate, prin care Dumnezeu Se dăruiește întreg, dar mereu în alte moduri și fără să Se epuizeze și mereu ca manifestând aceeași iubire. Dar Dumnezeu, comunicându-Se în aceste energii tot mai mult, pe măsura celor capabili să le cunoască, nu numai că nu Se epuizează pe Sine niciodată, ci ne și înalță prin aceasta la cunoașteri, la experiențe și la stări de fericire tot mai înalte. De aceea sfinții vor progresa la infinit în împărtășirea de ele în viața viitoare, sau în comuniunea cu Dumnezeu, fără să ajungă vreodată să le cuprindă în întregime și să se sature de dumnezeire, sau să se plictisească de o monotonie în experierea ei. Sfântul Grigorie Palama spune: "Îl voi întreba deci pe acesta (pe Varlaam): nu vor înainta sfinții în vederea lui Dumnezeu în veacul viitor la nesfârșit? Este vădit oricui că la nesfârșit[105]. Căci și despre îngeri ne-a transmis tălmăcitorul-celor-cerești-Dionisie că înaintează pururea în ea, devenind mai încăpători pentru o iluminare mai clară prin primirea uneia anterioare"[106].

105. Despre desăvârșirea progresivă de după moarte, cel dintâi a vorbit Clement Alexandrinul (*Stromata* 7, 3).

106. *Ierarhia cerească*, 4, 2, P. G. 3, col. 180 A. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru isihaști, al doilea din cele din urmă*, în ed. Hristou, tom. I, p. 517. Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru a împăca mai bine stabilitatea sfinților în comuniunea cu Dumnezeu, cu mișcarea continuă în ea, spune o dată că până când sufletul ajunge la măsura plinătății lui Hristos, se hrănește cu bunătățile lui Dumnezeu pentru creștere; ajuns o dată acolo, se hrănește cu dulceața nesfârșită a acelei hrane pentru a se menține în desăvârșirea deiformă (*Capete gnostice* II, 88, Filoc. rom. II, p. 203). Dar altă dată, Sfântul Maxim zice: "Așadar aici, aflându-ne în stare de activitate, vom ajunge la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea prin care activăm. Dar în veacurile ce vor veni, nu vom fi în activitate, ci în pătimire, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre. Căci pătimirea de atunci va fi la nesfârșit și nu va fi nici o rațiune care să hotărnicească îndumnezeirea la nesfârșit a celor ce o pătimesc" (*Quaest. ad Thalas.*, 59, P. G. 90,

b. **Comuniunea drepţilor întreolaltă şi a Bisericii de pe pământ cu ei.** Dar iubirea lui Dumnezeu, de care se bucură sfinţii, fiind iubirea celor trei Persoane dumnezeieşti desăvârşit unite, nu se poate să nu producă în ei şi o iubire întreolaltă, mai ales că ei sunt împreună recapitulaţi în Hristos. Aceasta nu înseamnă că nu există deosebire în mărimea capacităţii lor de a se împărtăşi de Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Întreabă unii dintre cei iubitori de învăţătură: în ce va consta deosebirea dintre locaşurile şi făgăduinţele veşnice (In 14, 2)? Se vor deosebi după aşezarea locală sau după calitatea şi cantitatea duhovnicească proprie fiecărui locaş? Unora li se pare adevărată prima părere, altora a doua. Dar cel ce a cunoscut că "Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17, 21) socoteşte adevărată părerea a doua"[107].

În alte părţi, Sfântul Maxim înfăţişează mai direct multele gradaţii ce există între cei de la fericirea veşnică şi progresul tuturor în ea: "Căci tot celui ce are, zice, se înţelege darul bunătăţilor viitoare, i se va da şi i se va adăuga gustarea bunătăţilor veşnice. Căci Dumnezeu, Domnul nostru, fiind bogat, niciodată nu sfârşeşte să împartă celor ce-L iubesc pe El darurile dumnezeieşti ale cunoştinţei, pe care nu le putem nici numi în veacul acesta, pentru înălţimea şi mărirea lor, dacă e adevărat ce spune despre fericirea din urmă marele Apostol, că ea e mai presus de orice nume ce se numeşte nu numai în veacul de acum, ci şi în cel viitor"[108].

col. 609). Sfântul Maxim leagă strâns îndumnezeirea nesfârşită de putinţa trăirii ei la nesfârşit ca dar *al lui Dumnezeu, şi nu ca produsă* de efortul omului. Şi nu se poate nega capacitatea infinită de gustare a unui dar infinit, din partea omului. Iar în alt loc, Sfântul Maxim precizează că această "pătimire", sau trăire a unui dar infinit, *nu înseamnă o ne-simţire*, ci faptul de a putea simţi la nesfârşit un dar, sau o stare primită ca dar şi neprodusă de puterile naturale ale drepţilor.

107. *Capete gnostice*, II, 89, Filoc. rom. II, p. 204.

108. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1361-1364.

Dar iubirea drepţilor întreolaltă trebuie să se îndrepte şi spre cei de pe pământ, cu care de asemenea se află într-un anumit grad recapitulaţi în Hristos, adică scăldaţi împreună în iubirea Lui. Iar iubirea faţă de cei ce au lipsă de ajutor constă în a-i ajuta. De aici decurge că sfinţii ajută pe cei de pe pământ în greutăţile lor, pentru a le învinge, şi mai ales în trebuinţa lor de mântuire. Aceasta urmează şi din faptul că ei se resimt în fiinţa lor de toată preocuparea lui Hristos pentru ajutorarea şi mântuirea celor de pe pământ. Dacă ei "merg după Miel oriunde Se duce El" (Apoc. 14, 4) şi dacă El a spus: "Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacului", sfinţii sunt şi ei duhovniceşte cu noi, pentru că Hristos nu e singur niciodată.

Aşa cum îngerii din cer au bucurie de orice suflet care se străduieşte în vederea mântuirii, pentru că Domnul însuşi are această bucurie, deci trebuie să se întristeze de cel ce nu-şi lucrează mântuirea, acelaşi interes trebuie să şi-l manifeste şi drepţii, care vor fi "ca îngerii în cer".

Sfinţii sunt aproape de Hristos, au "îndrăzneală"[109] la El. Iisus i-a declarat "prietenii" Lui (In 15, 14) şi i-a asigurat: "Dacă rămâneţi întru Mine şi cuvintele Mele rămân întru voi, veţi cere orice veţi vrea şi se va împlini vouă" (In 15, 7). "Cereţi şi veţi primi, ca bucuria voastră să fie deplină" (In 16, 24). Pe baza acestor asigurări ale Domnului, *Biserica este convinsă că sfinţii pun această îndrăzneală a lor în slujba iubirii faţă de cei ce au nevoie de ajutor şi a mântuirii lor, cerând acest ajutor şi mântuirea acestora de la Hristos,* cum a cerut Avraam (Fac. 18, 23-33). Căci numai aşa "bucuria lor este deplină". Numai când ne vor vedea mântuiţi împreună cu ei, la sfârşitul lumii, vor lua şi ei în deplinătate bucuria veşnică (Evr. 11, 40). Căci bucuria e cu

109. Evagrie Monahul, *Schiţă duhovnicească*, Filoc. rom. I, p. 46: "Gândeşte-te apoi şi la bunătăţile ce aşteaptă pe drepţi: la îndrăznirea cea către Dumnezeu şi către Iisus Hristos, în faţa îngerilor, arhanghelilor, puterilor şi a întregului popor din Împărăţia cerurilor".

atât mai mare cu cât e împărtăşită de mai mulţi, şi deci Dumnezeu e cunoscut într-o bogăţie cu atât mai deplină cu cât străluceşte în mai multe suflete, dacă "Împărăţia cerurilor e înlăuntrul nostru".

Încrezători în această iubire a lor pentru noi şi în îndrăzneala lor către Hristos, Biserica şi noi toţi care suntem mădulare ale ei *le cerem sfinţilor să se roage lui Hristos pentru noi*. Nu le cerem să ne dea de la ei ajutorul şi mântuirea, căci ca oameni nu au de la ei nimic, ci totul de la Hristos, şi ei au mai mult ca toţi această conştiinţă. Le cerem numai să se roage lui Hristos, ca să ne dea nouă cele de folos în viaţa aceasta şi mântuirea veşnică.

Dar dacă-i socotim uniţi cu Hristos şi dacă le cerem rugăciunile lor către Dumnezeu pentru noi, le aducem şi o cinstire şi o laudă pentru bogăţia de daruri la care au ajuns în Hristos, prin mărturia ce au dat-o lui Hristos în viaţă prin cuvântul şi viaţa lor. Lăudându-i şi cinstindu-i pe ei, Îl lăudăm pe Hristos însuşi, Care i-a umplut de atâta strălucire, Care a ridicat umanitatea lor la atâta desăvârşire în El. Cinstea, lauda lor e nedespărţită de lauda adusă lui Hristos, căci strălucirea lor nu e decât strălucirea lui Hristos, deşi ea a pus în relief frumuseţea culminantă a umanităţii lor generale şi personale şi deşi ei au devenit subiecte ale acelei străluciri.

Mai mult, chiar lauda adusă lor e în mod principal laudă adusă lui Hristos, căci El e cauza primă şi principală a strălucirii lor. Hristos apare cu atât mai strălucitor şi mai vrednic de preamărire, cu cât lucrarea Lui îşi arată mai mult rodirea în firea omenească. Izolat, Hristos nu Şi-ar arăta slava Lui nici în iubirea de oameni, nici în rodnicia iubirii şi lucrării Sale mântuitoare şi îndumnezeitoare. Un gospodar îşi pune în relief vrednicia lui în gospodăria sa înfloritoare, în vrednicia slujitorilor săi; o mamă îşi pune în relief iubirea sa roditoare în fiinţa mulţilor săi copii bine-crescuţi. De aceea ne-a învăţat Hristos să cerem în rugăciunea "Tatăl

nostru", "să se sfinţească numele Lui". E vorba de sfinţirea acestui nume prin oameni, căci dacă El S-ar mulţumi cu sfinţenia ce o are în Sine, aceasta n-ar forma un obiect al rugăciunii noastre. De aceea ne-a îndemnat Iisus: "Aşa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor, ca, văzând ei faptele voastre cele bune, să slăvească pe Tatăl vostru cel din cer" (Mt. 5, 16).

Prin oameni se arată sfinţenia şi slava lui Dumnezeu. Şi de aceea ei sunt datori să se străduiască pentru această punere în evidenţă a sfinţeniei şi a slavei lui Dumnezeu, prin viaţa lor. Dar pe cei ce fac arătată slava şi sfinţenia lui Dumnezeu, îi slăveşte şi îi sfinţeşte şi Dumnezeu. Ea nu le rămâne acestora exterioară. Eficacitatea ei reală se arată în faptul că ridică la starea slavei şi sfinţeniei însăşi umanitatea lor. Conştienţi că cinstirea ce li se aduce lor e pentru slava şi sfinţenia lui Dumnezeu, care poleieşte şi umanitatea lor, sau se întipăreşte în ea şi iradiază din ea, sfinţii rămân într-o stare de smerenie culminantă. Ei nu-şi văd ei înşişi această slavă şi sfinţenie, căci simt mai mult decât toţi că ea nu e de la ei, ci o văd ceilalţi. Iar când li se atribuie lor, ei nu recunosc aceasta. Ei fac o distincţie între ei şi slava şi sfinţenia lui Dumnezeu, o distincţie între ei ca oameni şi această slavă, în aşa fel că numai alţii o văd ca devenită proprie şi lor, dar ei nu văd. De aceea, lauda lor în Biserică e posibilă numai pentru că ei nu ne pot opri de la aceasta, nefiind în mod vizibil de faţă. Ei pot fi lăudaţi numai într-o absenţă vizibilă a lor. Mai bine-zis, ei sunt prezenţi în Biserică în zilele de sărbătoare, sau de câte ori sunt cinstiţi şi lăudaţi, dar sunt prezenţi într-o formă în care nu ne pot opri vizibil să-i lăudăm, dar ne pot ajuta prin rugăciunile lor către Dumnezeu. Însă chiar smerenia lor invizibilă în vremea lăudării lor, iradiind spre noi, ne dă o forţă şi mai mare ca să-i lăudăm.

Dar faptul că lor nu le place să-i cinstim şi să-i lăudăm nu înseamnă că noi nu trebuie să facem aceasta. Noi îi cin-

stim ca să lăudăm pe Hristos, a Cărui lucrare şi-a dovedit eficienţa prin rodirea sa în ei; îi cinstim, cinstind criteriul după care trebuie să lucrăm şi noi. Lumea protestantă, refuzând cinstirea sfinţilor, manifestă o totală neîncredere în capacitatea omului de a face prin ea roditoare şi arătată lucrarea lui Hristos şi obligaţia fiecăruia de a conlucra cu Hristos pentru a rodi lucrarea Lui în ei. Se manifestă în aceasta un scepticism nu numai referitor la om, ci şi la eficienţa lui Hristos. Mântuirea oamenilor nu se realizează fără întâlnirea activă dintre Dumnezeu şi om, printr-un act de putere a lui Dumnezeu asupra omului ca obiect, ca "buştean", fie în viaţa aceasta, fie în cea viitoare. Totala depreciere a omului, ca făptură a lui Dumnezeu, nu se poate să nu se răsfrângă şi asupra lui Dumnezeu.

Dar umanitatea fiecăruia se realizează în Hristos într-o solidaritate cu toţi semenii. Toţi mărturisesc despre valoarea fiecărui om, în solidaritatea tuturor cu fiecare. Sfinţii arată umanitatea lor deplin actualizată în Hristos prin iubirea ce o arată fraţilor lor, care este iubirea lui Hristos însuşită de ei. Ei le arată această iubire prin rugăciunile lor. Iar cei de pe pământ îşi manifestă voinţa lor de a urca spre actualizarea adevăratei lor umanităţi, prin cinstirea acordată celor ce au ajuns la ţinta umanizării lor în Hristos.

Mai unită cu Hristos decât toţi sfinţii, şi de aceea mai presus de toţi sfinţii şi îngerii, se află Maica Domnului, ca cea care L-a purtat în pântece pe Fiul lui Dumnezeu, zămislit şi născut din ea ca om, şi apoi L-a purtat în braţe ca prunc şi a rămas unită cu El prin afecţiunea omenească supremă pe care o trăieşte o mamă faţă de fiul ei. Legătura ei cu Iisus este mai intimă ca legătura oricărui sfânt cu El, căci trupul Lui s-a format nemijlocit din trupul ei, ea L-a purtat în braţe, I-a privit neîncetat faţa şi ochii, L-a alăptat şi L-a iubit cu iubirea omenească culminantă proprie unei mame, fiind identificată într-un anumit înţeles cu Fiul ei. De aceea "îndrăznirea" ei către El este mai mare ca a tuturor sfinţilor

şi iubirea ei faţă de noi se resimte de iubirea maximă a lui Hristos faţă de noi. Iconografia ortodoxă prezintă pe Iisus luându-i la Adormirea ei sufletul în braţele Lui, inversând purtarea Lui ca prunc în braţele ei. Iubirea Lui faţă de ea este tot atât de afectuoasă ca şi iubirea ei faţă de El. Pruncul ajuns în plinătatea puterilor poartă în braţele Sale pe mama Lui rămasă cu puteri mai împuţinate. În persoana ei a simţit şi simte Iisus la maximum iubirea omenească faţă de El, şi în afecţiunea Lui faţă de ea se include o afecţiune faţă de om în general, faţă de mamele umane şi de iubirea lor pentru fiii lor.

În Maica Domnului avem în cer o inimă de mamă, inima care s-a topit cel mai mult pentru Fiul ei şi a bătut şi bate ea însăşi la inima Lui pentru cauza Lui, care e mântuirea noastră, căci mântuirea nu e o chestiune de justiţie, ci de iubire între Dumnezeu şi oameni; iubire care din partea oamenilor a devenit fierbinte şi culminantă concentrându-se într-o inimă de mamă şi manifestându-se prin ea. Dumnezeu cel întrupat ţine seamă de această inimă a Mamei, care a devenit Maica noastră, pentru că e Maica Lui. Ea e darul cel mai de preţ făcut lui Dumnezeu de către umanitate, dar un dar prin care Dumnezeu ne răsplăteşte cu nenumăratele Sale daruri. "Ce-Ţi vom aduce Ţie, Hristoase...? Cerul Îţi aduce pe îngeri, pământul Îţi aduce darurile lui. Dar noi oamenii Îţi aducem pe Maica Fecioară", cântă Biserica la Naşterea Domnului.

"Maica Domnului premerge umanităţii şi toţi îi urmează". Premerge în iubire, în curăţie, în apropierea de Dumnezeu. Ea trece cea dintâi prin moartea pe care Fiul ei a făcut-o neputincioasă şi, de aceea, în rugăciunea ce i se adresează la Adormire, toţi îi cer ocrotire: "Întru adormire, Născătoare de Dumnezeu, lumea nu o ai părăsit". Înălţarea ei închide porţile morţii, pecetea ei e pusă pe neant. E pusă

de sus de Dumnezeu-Omul şi de jos, de prima "făptură nouă", înviată şi îndumnezeită[110].

De aceea Maicii Domnului îi cerem incomparabil mai des decât tuturor sfinţilor să se roage pentru noi şi pentru toţi ai noştri. Totdeauna, după două tropare adresate lui Dumnezeu, al treilea e adresat ei. Dacă fiecărui sfânt i se dedică o zi principală în anul bisericesc pentru cinstire şi laudă, Maica Domnului este lăudată în fiecare zi, deşi are şi câteva sărbători la fel de importante dedicate ei în mod deosebit. Apoi, ei nu i se cere numai să se roage lui Hristos pentru noi, ci i se cer şi ei înseşi multe lucruri. Ei ne adresăm cu cereri ca acestea: "Tu mântuieşte pe robii tăi de toate nevoile"; "Stăpână, ajută-ne, milostivindu-te spre noi"; "Aleargă, Stăpână, Născătoare de Dumnezeu, şi ne izbăveşte pe noi de primejdii"; "Numai la tine nădăjduiesc şi alerg sub acoperământul tău"; "Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, în vremea vieţii mele nu mă lăsa pe mine, ajutorului omenesc nu mă încredinţa, ci tu însăţi mă apără şi mă mântuieşte". Necontenit se repetă refrenul: "Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuieşte-ne pe noi" (σῶσον ἡμᾶς). Niciodată nu i se spune însă: "Miluieşte-ne pre noi" (ἐλέησον ἡμᾶς). Prin această expresie, adresată numai lui Dumnezeu, se afirmă credinţa că noi depindem întru totul de mila lui Dumnezeu. "Mântuieşte-ne" adresat Maicii Domnului nu are sensul de mântuire, ca operă înfăptuită de Hristos, ci de "scăpare" sau "izbăvire" din diferite greutăţi, necazuri, primejdii, ispite, care însă au şi ele o legătură cu mântuirea.

Dar orice i se cere Maicii Domnului, i se cere totuşi pentru faptul că este în unirea cea mai strânsă cu Fiul ei, deci El este în ultimă analiză izvorul a tot ajutorul pe care ni-l dă ea. Numai pentru că este Maica lui Dumnezeu-Mântuitorul, i se cer şi ei direct anumite ajutoare, nu pentru că ea ar fi

110. P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 219.

mântuitoare, sau co-mântuitoare (co-redemptrix, cum se tinde a se socoti în catolicism), căci ea nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu Iisus Hristos, propriul autor al mântuirii. De foarte multe ori se spune că ea ne ajută pentru că mijloceşte la Fiul ei cu deosebită eficienţă. "Ocrotitoare creştinilor, neînfruntată, mijlocitoare către Făcătorul neclintită, nu trece cu vederea glasurile rugăciunilor celor păcătoşi, ci aleargă ca o bună în ajutorul nostru, al celor ce strigăm cu credinţă către tine, grăbeşte spre mijlocire, aleargă spre rugăciune, cea care ocroteşti pururea, Născătoare de Dumnezeu, pe robii tăi".

Ajutorul ei este atât de necesar, fiindcă un motiv pentru care Hristos miluieşte pe cei ce aleargă la El este acela că o cinstesc pe Maica Lui. Căci cei ce nu o recunosc pe ea ca Născătoare a lui Dumnezeu întru feciorie şi din puterea Duhului Sfânt, nu-L recunosc pe El însuşi ca Dumnezeu. "Tărie şi mântuire S-a făcut celor pierduţi, Cel ce S-a născut din tine, Stăpâna lumii, Care a mântuit din porţile iadului pe cei ce cu credinţă te slăvesc pe tine" (din slujba înmormântării).

Faptul că ea este Maica lui Dumnezeu-Mântuitorul este şi motivul pentru care *ei îi acordăm nu numai venerare ca sfinţilor, ci supravenerare (hyperdulia).* Această supravenerare se arată în mulţimea incomparabil mai mare de rugăciuni adresate ei, în cererea unor ajutoare direct de la ea, în motivarea celor adresate Mântuitorului, prin faptul că S-a născut din ea. Ea are o poziţie unică în cultul Bisericii. Ea e deasupra tuturor creaturilor omeneşti îndumnezeite – şi a îngerilor – unite în Hristos. Dar nu e identică cu Dumnezeu şi cu Hristos, Dumnezeu-Omul. Ea e numai om. Dar e omul ridicat prin harul lui Hristos deasupra tuturor sfinţilor şi mai venerată decât toţi, fără să i se aducă închinare ca lui Dumnezeu, sau ca lui Hristos, Dumnezeu cel întrupat, închinare ca Celui de Care depindem în mod total şi absolut în existenţa şi fericirea noastră veşnică. Tot ce are ea, are, ca şi noi, prin Dumnezeu, şi mai special prin Dumnezeu cel întrupat, deşi are mai mult decât noi toţi şi s-a

ridicat prin curăţia şi iubirea ei faţă de Dumnezeu mai presus decât toată creaţia, şi deşi, în solidaritatea pan-umană în Hristos, ea aduce mai multă iubire decât toate făpturile conştiente.

Slava sfinţilor se arată şi în miridele care-i reprezintă, aşezate în jurul Agneţului care se preface în trupul lui Hristos. Prin miridele aşezate pe acelaşi disc, se arată şi solidaritatea tuturor creştinilor drept-credincioşi, întărită prin legătura lor cu Hristos. Dar însăşi slava lui Hristos se face arătată prin sfinţii şi drepţii care se înmulţesc continuu prin jertfa Lui[111], de care se împărtăşesc sub forma Euharistiei şi a cărei putere o activează prin viaţa lor de curăţie, iar în cer, prin strălucirea şi prin iubirea lor tot mai mare faţă de Hristos şi faţă de fraţii de pe pământ. De aceea, fiecare Euharistie e atât spre slava lui Hristos, cât şi spre slava sfinţilor. Dar atunci şi slava Maicii Domnului se arată prin înmulţirea sfinţilor şi prin înaintarea lor într-o slavă mai mare, deşi în sine slava aceasta e şi slava lui Hristos. Chiar la apropierea oamenilor de pe pământ de jertfa lui Hristos şi la fructificarea acestei jertfe în ei, contribuie şi sfinţii cu rugăciunile lor. Iar această contribuţie la înmulţirea celor mântuiţi aduce şi ea sfinţilor un spor de slavă şi de bucurie. Mai mult chiar, Sfântul Ioan Gură de Aur şi Marcu Efesanul socotesc că nu numai drepţii răposaţi se roagă pentru cei de pe pământ, ci şi aceştia trebuie să se roage, la aducerea Jertfei, pentru toţi cei răposaţi, fie păcătoşi, fie drepţi. Căci din aceasta, şi ei pot avea un spor de slavă şi de bucurie, făcându-i să înainteze spre slava deplină de la judecata din urmă, pe care o vor lua împreună cu toţi cei mântuiţi[112].

111. De aceea se şi numeşte "Jertfa laudei".

112. Marcu Efesanul, la locul din Evr. 11, 39-40, zice: "Aceasta trebuie să înţelegem despre toţi credincioşii şi drepţii până la venirea Domnului; căci precum înaintaşii aceia nu s-au desăvârşit fără Apostoli, tot aşa nici Apostolii, fără Mucenici, nici aceştia, iarăşi, fără cei ce au intrat şi vor intra după ei în via cea bună a Bisericii" (*Oratio altera de igne purgatorio*, în P.O., XV, p. 114).

rând aceste rugăciuni, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: că cel mort e păcătos, să i se dezlege păcatele; iar rept, să câştige un adaos de plată şi răsplată"[113]. Iar Efesanul zice: "Că puterea rugăciunii şi mai ales a de taină trece şi la cei ce au vieţuit cuvios, ca asupra ce sunt şi ei nedesăvârşiţi şi primesc un adaos în şi nu se bucură încă de fericirea veşnică, o spune ie, tălmăcitorul celor dumnezeieşti"[114]. Iar în alt loc, rcu Efesanul zice: "Iar că şi la cei ce se bucură de pe de fericire la Dumnezeu trece puterea rugăciunilor şi es a Jertfei acesteia de taină, e vădit din ceea ce spun rugăciunile Liturghiei, pe care a compus-o marele Gură de Aur: "Încă aducem Ţie această sfântă slujbă u cei ce au răposat în credinţă: strămoşi, părinţi, patriapostoli etc"[115].

ai trebuie menţionat apoi că prezenţa spirituală a sfin- n frunte cu Maica Domnului în jurul lui Hristos, repre- t în Euharistie în starea Lui de jertfă continuă, mai mnă şi faptul că toţi trăiesc unirea lor cu Dumnezeu o continuă moarte tainică a lor cu Hristos, ca o re a lor ca oameni lui Dumnezeu. E o moarte tainică erilor firii ca să "pătimească" îndumnezeirea lor prin nezeu[116]. E o continuare a morţii şi învierii lor tainice pământ. În acest sens ne rugăm să ne împărtăşim cu os "mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăţiei" lu fără sens prezintă şi Apocalipsa, pe lângă Hristos ca înjunghiat, şi sufletele celor ce au fost înjunghiaţi (au tainic omului vechi, *n.n.*), pentru cuvântul lui Dum-

13. *Omilia 31 la Ev. Matei*, P. G. 57, col. 375.
14. *Oratio altera de igne purgatorio*, ibid. E vorba de Dionisie agitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 7, P. G. 3, col. 336.
15. *Oratio prima de igne purgatorio*, p. 43.
16. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. II, p. 72-73. Sfântul Maxim vorbeşte şi de o împărtăşire de Hristos tfit, pe trepte tot mai înalte (*Ambigua*, P. G. 91, col. 1362-1365).

nezeu, ca stând sub jertfelnicul Mielului (Apoc. 6, 9)[117]. Aceasta încă e o slavă mereu sporită a sfinților.

Tabloul miridelor pentru drepții răposați și pentru viii ce se succed în orice timp arată nu numai solidaritatea celor ce cred în Hristos într-un anumit timp, în pornirea lor de a rodi jertfa lui Hristos în ei, ci și a tuturor credincioșilor din toate timpurile.

c. **Rugăciunile Bisericii pentru cei răposați și starea sufletelor din iad.** Din cele spuse rezultă că în afară de sfinții canonizați, sau care s-au impus ca atare în conștiința Bisericii ecumenice – reprezentați pe disc prin cele nouă cete –, nu știm care din cei adormiți se roagă ei pentru noi, cei de pe pământ, sau au ei nevoie de rugăciunile noastre[118]. Poate că în cazul multor drepți are loc și una, și alta. Ei se roagă pentru iertarea noastră, și noi pentru slava lor. Pe discul euharistic punem miridele tuturor celor decedați la un loc, drepți neștiuți și păcătoși.

117. Tauler, *Deuxième sermon pour la cinquième Dimanche après la Trinité*, trad. Huqueny, tome II, p. 221. "Când ei se scufundă în această mare fără fund, nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate. Omul în acest moment se afundă atât de adânc în neantul său insondabil, că el nu mai reține pentru sine absolut nimic și redă tot ce a primit Autorului a tot binele. Acolo spiritul omului s-a pierdut în Spiritul lui Dumnezeu... Și totuși acest om a devenit așa de profund uman". S. Bulgakov zice că omul "trebuie să ofere în ardere de tot eu-l uman, sau autoafirmarea sa de om..., să guste moartea în arderea de tot voluntară a abandonării persoanei sale" *(Prietenul Mirelui*, p. 17). Dar nu e mai puțin adevărat că Hristos primește jertfa aceasta a lor ajutându-i la această aducere a lor împreună cu Sine, Tatălui, cum a dezvoltat pe larg Sfântul Chiril al Alexandriei, în *Închinare în Duh și Adevăr*.

118. Biserica se roagă și azi pentru toți cei adormiți, drepți și păcătoși, sau pentru mântuirea lor, căci nu știe care sunt drepți. Numai pentru sfinții canonizați nu cere iertarea păcatelor, dar la Euharistie folosește expresia: "Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare, pentru... patriarhi, apostoli", care nu poate însemna altceva decât că "pentru slava", pentru înaintarea lor "din slavă în slavă" (2 Cor. 3, 18).

Cerând aceste rugăciuni, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Că dacă cel mort e păcătos, să i se dezlege păcatele; iar de e drept, să câştige un adaos de plată şi răsplată"[113]. Iar Marcu Efesanul zice: "Că puterea rugăciunii şi mai ales a Jertfei de taină trece şi la cei ce au vieţuit cuvios, ca asupra unora ce sunt şi ei nedesăvârşiţi şi primesc un adaos în bine şi nu se bucură încă de fericirea veşnică, o spune Dionisie, tălmăcitorul celor dumnezeieşti"[114]. Iar în alt loc, tot Marcu Efesanul zice: "Iar că şi la cei ce se bucură de pe acum de fericire la Dumnezeu trece puterea rugăciunilor şi mai ales a Jertfei acesteia de taină, e vădit din ceea ce spunem în rugăciunile Liturghiei, pe care a compus-o marele Ioan Gură de Aur: "Încă aducem Ţie această sfântă slujbă pentru cei ce au răposat în credinţă: strămoşi, părinţi, patriarhi, apostoli etc"[115].

Mai trebuie menţionat apoi că prezenţa spirituală a sfinţilor în frunte cu Maica Domnului în jurul lui Hristos, reprezentat în Euharistie în starea Lui de jertfă continuă, mai înseamnă şi faptul că toţi trăiesc unirea lor cu Dumnezeu ca pe o continuă moarte tainică a lor cu Hristos, ca o predare a lor ca oameni lui Dumnezeu. E o moarte tainică a puterilor firii ca să "pătimească" îndumnezeirea lor prin Dumnezeu[116]. E o continuare a morţii şi învierii lor tainice de pe pământ. În acest sens ne rugăm să ne împărtăşim cu Hristos "mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăţiei" Lui. Nu fără sens prezintă şi Apocalipsa, pe lângă Hristos ca Miel înjunghiat, şi sufletele celor ce au fost înjunghiaţi (au murit tainic omului vechi, *n.n.*), pentru cuvântul lui Dum-

113. *Omilia 31 la Ev. Matei*, P. G. 57, col. 375.

114. *Oratio altera de igne purgatorio*, ibid. E vorba de Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 7, P. G. 3, col. 336.

115. *Oratio prima de igne purgatorio*, p. 43.

116. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. rom. III, p. 72-73. Sfântul Maxim vorbeşte şi de o împărtăşire de Hristos cel jertfit, pe trepte tot mai înalte (*Ambigua*, P. G. 91, col. 1362-1365).

ıezeu, ca stând sub jertfelnicul Mielului (Apoc. 6, 9)[117]. ıceasta încă e o slavă mereu sporită a sfinţilor.

Tabloul miridelor pentru drepţii răposaţi şi pentru viii :e se succed în orice timp arată nu numai solidaritatea :elor ce cred în Hristos într-un anumit timp, în pornirea lor le a rodi jertfa lui Hristos în ei, ci şi a tuturor credincioşilor lin toate timpurile.

c. **Rugăciunile Bisericii pentru cei răposaţi şi starea ufletelor din iad.** Din cele spuse rezultă că în afară de finţii canonizaţi, sau care s-au impus ca atare în conştiinţa ìisericii ecumenice – reprezentaţi pe disc prin cele nouă ete –, nu ştim care din cei adormiţi se roagă ei pentru noi, ei de pe pământ, sau au ei nevoie de rugăciunile noas-re[118]. Poate că în cazul multor drepţi are loc şi una, şi alta. i se roagă pentru iertarea noastră, şi noi pentru slava lor. 'e discul euharistic punem miridele tuturor celor decedaţi ı un loc, drepţi neştiuţi şi păcătoşi.

117. Tauler, *Deuxième sermon pour la cinquième Dimanche après ı Trinité*, trad. Huqueny, tome II, p. 221. "Când ei se scufundă în această ıare fără fund, nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate. Omul ı acest moment se afundă atât de adânc în neantul său insondabil, că l nu mai reţine pentru sine absolut nimic şi redă tot ce a primit Auto-ılui a tot binele. Acolo spiritul omului s-a pierdut în Spiritul lui Dum-ezeu... Şi totuşi acest om a devenit aşa de profund uman". S. Bulgakov ce că omul "trebuie să ofere în ardere de tot eu-l uman, sau autoafir-ıarea sa de om..., să guste moartea în arderea de tot voluntară a aban-onării persoanei sale" (*Prietenul Mirelui*, p. 17). Dar nu e mai puţin devărat că Hristos primeşte jertfa aceasta a lor ajutându-i la această ducere a lor împreună cu Sine, Tatălui, cum a dezvoltat pe larg Sfântul hiril al Alexandriei, în *Închinare în Duh şi Adevăr*.

118. Biserica se roagă şi azi pentru toţi cei adormiţi, drepţi şi ăcătoşi, sau pentru mântuirea lor, căci nu ştie care sunt drepţi. Numai entru sfinţii canonizaţi nu cere iertarea păcatelor, dar la Euharistie oloseşte expresia: "Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare, pen-u... patriarhi, apostoli", care nu poate însemna altceva decât că "pen-u slava", pentru înaintarea lor "din slavă în slavă" (2 Cor. 3, 18).

Prin aceasta, conştiinţa Bisericii socoteşte că există o gradaţie atât de continuă de la treptele cele mai înalte ale drepţilor până la cele mai de jos şi de aici la cei păcătoşi, încât unii din cei declaraţi la judecata particulară drepţi, dar în măsură mai redusă, şi aflaţi în rai, nu sunt prea radical deosebiţi de cei ce au în ei petele păcatelor în grade mai mici şi au fost lăsaţi în iad, deşi Biserica ţine la despărţirea între rai şi iad. Aceasta face posibil ca cei ce se află în iad, dar nu prea radical deosebiţi de cei de pe treptele cele mai de jos din rai, să treacă în rai până la judecata din urmă, prin rugăciunile sfinţilor şi ale celor de pe pământ.

Există însă totuşi un "fund al iadului", în care se află cei de tot păcătoşi, precum există înălţimile raiului, unde se află sfinţii. Cei din rai, chiar din locurile inferioare, vor rămâne în rai şi după judecata din urmă, dar până atunci pot progresa la trepte tot mai înalte prin rugăciunile celor de pe pământ şi ale lor pentru aceştia şi pentru intrarea tot mai activă a lor în comuniune cu Hristos, iar cei de pe treptele cele mai înalte vor progresa şi ei în slavă prin rugăciunile lor pentru cei de pe pământ şi prin intrarea tot mai adâncă a lor în comuniunea cu Hristos, şi a tot mai multora în fericita comuniune cu Hristos şi cu ei.

Cei aflaţi în iad, dar nu lipsiţi total de credinţa în Hristos, pot fi mutaţi şi ei în raiul comuniunii cu Hristos până la judecata din urmă, sau pot fi ridicaţi de la chinuri mai grele la unele mai uşoare, prin rugăciunile celor de pe pământ şi ale sfinţilor, cerute de cei de pe pământ, dar poate săvârşite şi din proprie iniţiativă. Prin rugăciunile celor de pe pământ însoţite de aşezarea miridelor pentru cei decedaţi în jurul Agneţului devenit trupul lui Hristos, cei aflaţi în nefericirea necomuniunii cu Hristos poate sunt ajutaţi de comuniunea ce le-o oferă Hristos prin jertfa Sa şi de comuniunea oferită de cei ce se roagă pentru ei, să accepte această comuniune, sau să fie înmuiaţi de ea, dacă nu s-au dus din viaţă cu totul ostili ei, sau morţi pentru ea.

Aceasta se acordă cu opinia că cei ce au ajuns în iad nelipsiţi total de credinţa în Hristos, sau neostili Lui, şi care prin credinţa lor mai redusă n-au săvârşit fapte nimicitoare pentru viaţa şi mântuirea altora şi pentru omenia lor, ca ucideri, avorturi, sexualitate dezordonată în afara căsătoriei, privarea altora de cele necesare lor, exemple, îndemnuri, învăţături şi silnicii prin care au luat posibilitatea de mântuire a altora, ori s-au căit de aceste lucruri înainte de moarte, dar nu într-un grad corespunzător faptelor lor rele şi nu cu repararea în ei şi pe cât posibil în favoarea altora a gravelor urmări ale acestor fapte, pot fi ajutaţi să reintre într-o suficientă comuniune cu Hristos şi cu ceilalţi oameni, o dată ce au manifestat la sfârşitul vieţii dorinţa restabilirii ei, ceea ce înseamnă că au şi început să o restabilească. De aceea Biserica acordă o foarte mare importanţă spovedaniei înainte de moarte, care înseamnă de fapt începutul real al restabilirii comuniunii cu Hristos şi cu semenii prin persoana preotului, anulând în parte prin această faptă a lor influenţa periculoasă pe care au exercitat-o asupra altora prin pilda şi îndemnul la înstrăinarea de Hristos şi prin sfâşierea umanităţii altora şi a lor proprie.

Forţa de refacere a puterii de comuniune în cei ce n-au atrofiat-o total în ei, dovedită măcar prin pocăinţa de la sfârşitul vieţii, o exprimă lapidar o întâmplare istorisită de Sfântul Macarie, căruia căpăţâna unui preot păgân atinsă de el cu toiagul i-a spus că cel mai greu chin din iad este că nu vede nimeni faţa altuia, decât spatele lui, adică singurătatea în comun. Căpăţâna a adăugat însă: "Deci când te rogi pentru noi, în parte vede cineva faţa celuilalt". Actul de comuniune al celor de pe pământ face să odrăslească în aceia rădăcina pomului comuniunii. Apoi, căpăţâna adăugă: "Noi cei ce n-am cunoscut pe Dumnezeu suntem miluiţi măcar puţin, dar cei ce au cunoscut pe Dumnezeu şi s-au lepădat de El şi n-au făcut voia Lui dedesubtul nostru sunt".

Necomuniunea din neştiinţă e mai puţin învârtoşată decât cea din voinţă.

Când o persoană se roagă pentru alta, se află în exercițiul unei răspunderi pentru aceea şi, ca urmare, de la ea ajunge la persoana respectivă un flux de iubire care o deschide pentru comuniune. Şi, dacă rugăciunea este intensă şi stăruitoare, nu se poate să nu înmoaie învârtoşarea acelei persoane.

Relaţiile prin rugăciune sunt cele mai iubitoare relaţii; şi, în mod paradoxal, ele se pot realiza cel mai uşor, Duhul Sfânt aducându-Şi ajutorul Lui la săvârşirea rugăciunii. Prin rugăciune, vrei ca semenul tău să trăiască în veci, întru fericire, îi doreşti absolutul, vrei să fii cu el într-o comuniune eternă; prin rugăciune nu-ţi mai rezervi nici o posibilitate de a întrerupe cândva comuniunea cu el, de a-l împiedica mâine să fie fericit.

Când două persoane se roagă una pentru alta, amândouă se află în exerciţiul răspunderii uneia pentru alta. Când numai una din persoane se roagă pentru alta, ultima nu se află în acest exerciţiu al răspunderii şi nu sesizează în mod conştient exerciţiul răspunderii celeilalte pentru ea. Dar până la urmă are un folos din rugăciunea celei dintâi. În orice caz, nu există rugăciune fără răspundere, iar în răspundere o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voinţa sa, nici de voinţa celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană, iar în Biserică, şi de Duhul lui Hristos, Care întăreşte această legătură dialogică între persoane[119].

119. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Dialogi de S. Trinitate*, P. G. 75, col. 696 D-697 A: "Prefacerea naturii noastre căzute şi egoiste în natura Bisericii, adică reunirea persoanei noastre umane cu Hristos şi cu semenul nostru în natura cea una a Bisericii devine unul din temeiurile pentru rugăciunea noastră pentru toţi oamenii şi, în special, pentru decedaţi, a credinţei noastre în valoarea rugăciunilor sfinţilor şi a Botezului copiilor pentru credinţa părinţilor spirituali" (a naşilor).

Dar nu numai în rugăciune vine la expresie legătura dialogică între persoane, sau răspunderea uneia pentru alta, ci și în fapta uneia în favoarea celeilalte. În starea lor naturală oamenii simt și ei că prin faptele lor de întrajutorare împlinesc obligațiile unor răspunderi reciproce mai presus de voia lor. Dar membrii Bisericii știu că răspunderea aceasta este pusă asupra lor de Dumnezeu și că de ea se achită nu numai prin fapte, care pot fi socotite ca ale lor, ci și prin rugăciune, prin care cer ajutorul lui Dumnezeu pentru alții; ei mai știu că fără exercițiul acestei răspunderi se prăbușesc într-un fel de existență golită de conținut și de putere, într-o existență a coșmarului și a chinului. În acest fel de existență, de umbră chinuită, cade nu numai cel neajutat de celălalt, dar și cel ce nu ajută. Căci cel ce nu rămâne în legătura dialogului cu celălalt, prin răspunsul la apelul lui, cade el însuși în golul singurătății, adică al unei existențe fantasmagorice și chinuite.

Despre Sfântul Pahomie se spune că odată a visat că membrii uneia dintre mânăstirile conduse de el se aflau într-o peșteră, legați între ei într-un șir prin faptul că fiecare ținea de mână pe altul și tot șirul, având în frunte pe stareț, înainta spre o deschizătură în care se vedea lumina de afară. Alți oameni alergau continuu de colo până colo, prin întunericul peșterii, ascultând când de un glas, când de altul, care striga: "aici e lumina!". Alte șiruri mai mici se învârteau continuu în jurul vreunei coloane, fără să înainteze spre lumina de afară.

Imaginea se potrivește legăturii sobornicești dintre membrii Bisericii în general. Ei se susțin unii pe alții, având în frunte pe preoții și ierarhii Bisericii, toți împreună înaintând spre lumina Împărăției veșnice, având încă de pe pământ o oarecare arvună a ei.

Cine susține pe alții se susține pe sine prin cei pe care îi susține; cine dă putere primește putere. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Precum cel ce voiește să ungă cu mir sau

cu untdelemn pe un bolnav, se împărtăşeşte întâi el de ungere şi apoi unge pe acel bolnav, tot aşa cel ce lucrează pentru mântuirea aproapelui, întâi se foloseşte pe sine şi apoi pe aproapele"[120]. Cine mângâie pe altul se mângâie pe sine, cine întăreşte pe altul se întăreşte pe sine, cine vrea să ajute pe altul găseşte în sine izvoare noi de putere.

Se poate spune că fapta prin care cineva ajută şi susţine pe alţii e prilejul sau mijlocul prin care Dumnezeu îl susţine şi-l ajută pe el însuşi; e efortul care, mobilizând energiile cuiva, îl deschide energiei divine, comunicată spre folosul celui ce face acest efort şi spre al celui în favoarea căruia îl face. Cine vrea să facă efortul în folosul său exclusiv este victima unui scurt-circuit spiritual; cel ce nu vrea să lumineze pe alţii, nu se luminează nici pe sine. Nevrând să se facă mediu de propagare generoasă a iubirii lui Dumnezeu, neîncălzindu-se el însuşi de fluxul generos al iubirii divine, nu numai că nu o transmite mai departe, dar nu-i dă aceleia putinţa să-şi producă efectul deplin nici în sine însuşi. Iar dispoziţia lui de a primi şi de a transmite cu generozitate ajutorul divin se arată în rugăciunea şi fapta lui pentru alţii. De aceea spune Sfântul Ioan Damaschin: "Căci Domnul cel de oameni iubitor voieşte să I se ceară şi să împartă cele cerute spre mântuirea făpturilor Sale şi mai ales atunci Se înduplecă cu totul; nu când cineva luptă numai pentru sufletul său, ci când face aceasta pentru aproapele"[121]. Sau tot el spune: "Cine împarte şi dă, se bucură şi se înveseleşte mai mult decât cel ce primeşte; şi îşi procură cea mai mare mântuire"[122].

Răspunderea faţă de aproapele, hrănită de răspunderea faţă de Dumnezeu, e motorul care dă forţă rugăciunii şi faptei pentru alţii. Căci ea ţine fiinţa omului legată dialogic

120. Sfântul Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P. G. 95, col. 269 D.

121. *Ibidem*, col. 252 C.

122. *Ibidem*, col. 268 A.

simultan de Dumnezeu şi de semenii proprii. Dumnezeu ne leagă de Sine, ca prin Sine să ne lege de ceilalţi. El e centrala spre care duc toate firele curentului de viaţă şi de unde pornesc toate. Apelul ce-l face un credincios către altul: "Roagă-te pentru mine, frate (sau părinte)!", e manifestarea conştiinţei lui că depinde simultan de Dumnezeu şi de aproapele, sau de Dumnezeu prin aproapele. Dar e şi un apel la răspunderea aceluia în faţa lui Dumnezeu, la o răspundere în care se include răspunderea aceluia pentru semenii lui şi, în speţă, pentru cei ce face apel la el. Prin acest apel trezeşte răspunderea îndoită a aceluia: faţă de Dumnezeu şi faţă de cel care face apelul; îl trezeşte pe acela la conştiinţa legăturii dialogice în care se află cu Dumnezeu şi cu aproapele care face apelul. În acest sens, chiar cel ce face apelul către cineva îi dă prilejul aceluia să se trezească la răspunderea ce-l leagă de Dumnezeu şi de acela. Dialogul constă din apelul unuia şi din răspunsul oarecum necesar al celuilalt.

Dar orice credincios nu apelează numai la rugăciunea celuilalt, ci se roagă el însuşi pentru acela. Se angajează el însuşi să se roage, când apelează la rugăciunea celuilalt; sau cel la care se face apelul pentru rugăciune, adresează şi el, la rândul său, un apel celui dintâi să se roage pentru el lui Dumnezeu.

Astfel, amândoi se simt răspunzători unul pentru altul în faţa lui Dumnezeu. Amândoi sunt legaţi de Dumnezeu şi unul de altul prin răspunsul ce trebuie să-l dea fiecare lui Dumnezeu pentru celălalt. Legătura între credincioşi este o legătură în Dumnezeu şi, invers: legătura unui credincios cu Dumnezeu este o legătură cu ceilalţi. Cine nu se simte legat de altul pierde legătura şi cu Dumnezeu. Cine se roagă lui Dumnezeu pentru altul îl are pe celălalt nu numai în gând, ci e într-o legătură dialogică cu acela şi de aceea îi răspunde împlinind apelul lui de a se ruga lui Dumnezeu pentru el. Această legătură reală a lui cu Dumnezeu, în care

este inclus și semenul pentru care se roagă, explică puterea divină care curge atât în cel ce se roagă, dându-i puterea să se roage, cât și în cel pentru care acela se roagă, împlinind ceea ce se cere prin rugăciune.

Dar credincioșii continuă să se simtă răspunzători și pentru frații lor trecuți din viața aceasta. Ei trăiesc și cu aceia legătura lor dialogică. Ei nu-i pot șterge nici pe aceia din inima și din pomelnicul lor, ci îi trec numai din rândul celor vii în rândul celor plecați în altă lume. Iar în această răspundere a lor pentru aceia se reflectă voia lui Dumnezeu care vrea să-i țină legați mai departe, și prin această legătură să-Și reverse iubirea Sa peste cei decedați în credință prin iubirea celor vii față de ei.

Dumnezeu voiește să mântuiască pe toți (I Tim. 2, 4-6). "Precum a pătimit El toate pentru om, așa le-a și gătit toate pentru el. Căci cine, pregătind ospăț și chemând pe prieteni, nu voiește ca să vină toți și să se sature toți din bunătățile lui? Căci de ce a mai pregătit ospățul, dacă nu ca să primească la el pe toți prietenii săi?"[123]. Dar în scopul acesta Dumnezeu voiește să-i asocieze pe toți în pornirea Sa generoasă către toți, pentru ca toți să se bucure simultan de generozitatea divină și de generozitatea cât mai multor oameni, sau de generozitatea Sa prin generozitatea cât mai multor oameni. De aceea Dumnezeu nu uită nici pe cei adormiți și-i face și pe cei vii să nu-i uite pe aceia.

Desigur, în acești "toți" nu pot fi cuprinși real dintre cei decedați decât cei ce au răspuns, măcar într-o măsură cât de mică, la apelul lui Dumnezeu cât au fost în viață. Sfântul Ioan Damaschin zice că pentru toți cei ce și-au agonisit puțin aluat al virtuților, dar n-au apucat să facă cu ajutorul lor din toată ființa lor pâine, "Domnul va trezi după moarte pe apropiații și pe prietenii lor, cărora le îndreaptă gândurile și le mișcă sufletele spre folosul și ajutorul acelora.

123. *Ibidem*.

Iar aceştia, mişcaţi de Sus şi prin atingerea Stăpânului de inimile lor, vor completa lipsurile celor decedaţi". Dar celui care a plecat din viaţa aceasta cu un cuget întru totul trupesc, nu-i va întinde după moarte nimeni o mână de ajutor, "pentru că nici Dumnezeu nu-l are pe acesta în amintire"[124].

Lucrul trebuie înţeles astfel: cei ce au decedat în credinţă au acceptat să intre în dialogul viu şi de-viaţă-făcător cu Dumnezeu înainte de moarte, chiar dacă nu s-au angajat deplin în el, chiar dacă nu au răspuns cu toată fiinţa apelului lui Dumnezeu. Ca atare ei au decedat în legătura dialogică în oarecare grad actualizată cu Dumnezeu. Iar Dumnezeu nu-i mai lasă pe aceştia din legătura cu El, după ce ei nu mai pot face nimic pentru a progresa în această legătură. Ei rămân "în amintirea lui Dumnezeu". Dar cine rămâne în amintirea lui Dumnezeu rămâne în preocuparea Lui, care înseamnă o legătură cu Dumnezeu. Şi acela nu moare sufleteşte de tot. Căci preocuparea lui Dumnezeu de el înseamnă îndreptarea gândului lui Dumnezeu spre el, ceea ce e tot una cu îndreptarea cuvântului şi curentului de-viaţă-dătător al lui Dumnezeu spre el. Iar cuvântul lui Dumnezeu îl ţine viu pe cel căruia i se adresează prin răsunetul apelului lui Dumnezeu în conştiinţa lui, prin trebuinţa de a răspunde, trăită de acela în fiinţa lui. Dar Dumnezeu nu Se adresează niciodată unui om în izolare, pentru că nu-l vede izolat. Dumnezeu vede pe fiecare om în legăturile lui fiinţiale şi dialogice cu semenii săi şi îndreaptă preocuparea Sa spre el, pentru ca cuvântul Său să se răspândească prin acela şi la alţii, spre a trezi şi pe aceia la un răspuns, fie că aceia au lipsă să fie ajutaţi, prin cel căruia Dumnezeu îi vorbeşte, fie că cel de care Dumnezeu se ocupă direct are lipsă de ajutorul celorlalţi. Astfel, dacă credinciosul în rugăciunea sa pentru alţii realizează un dialog îndreptat şi

124. *Ibidem*.(În textul din P. G. ἐν τῷ μέτρῳ αὐτοῦ. Dar cred că e o transcriere greşită a lui: ἐν μνήμῃ αὐτοῦ).

spre Dumnezeu şi spre om, aceasta se datoreşte faptului că Dumnezeu însuşi îl suscită la acest dialog, amintindu-i de altul şi cerându-i rugăciunea pentru altul, sau Se arată preocupat şi de acela, ba, mai mult, a şi început să lucreze la ajutorarea spirituală a aceluia, incluzând în dialogul Său cu cel căruia îi cere rugăciunea şi pe cel pentru care i-o cere, sau în preocuparea Sa îndreptată spre cel care are lipsă de rugăciune şi pe cel căruia îi cere rugăciunea.

Dacă ne rugăm şi noi ca Dumnezeu "să pomenească" pe cei adormiţi, aceasta nu înseamnă că noi avem iniţiativa în pomenirea acelora, ci că Dumnezeu consideră necesar şi răspunsul nostru, şi răspunsul celor decedaţi, înviorat de răspunsul nostru, la preocuparea Lui de ei, pentru ca această preocupare a Lui să devină cât mai eficientă şi să-i facă vii cu adevărat. Numai aşa pomenirea lui Dumnezeu, pe care o cerem pentru aceia, îi ţine pe aceia vii în veci, pentru că numai aşa se menţine dialogul adevărat între El şi ei, răspunzând şi aceia, odată cu noi sau în urma răspunsului nostru, la preocuparea lui Dumnezeu de ei.

În orice caz, pomenirea de către Dumnezeu are puterea să ţină vii spiritual în vecii vecilor pe cei ce răspund acestei pomeniri. Noi nu avem puterea aceasta, pentru că, cu cât clipa despărţirii de noi a celor decedaţi lunecă mai mult în trecut, amintirea lor slăbeşte în noi şi cu aceasta şi puterea noastră de a-i ţine în legătură cu noi şi deci vii. Pe lângă aceea, după două, trei generaţii nimeni nu mai ţine minte pe cei mai mulţi dintre cei decedaţi. Numai pentru şi prin Dumnezeu ei rămân mereu prezenţi şi deci vii, pentru că pentru El nu există trecut. Apoi, Biserica îi pomeneşte pe aceştia în general la săvârşirea Jertfei euharistice, iar Dumnezeu îi ţine veşnic în pomenirea Sa pe cei decedaţi, odată ce s-au rugat pentru ei rudeniile lor care i-au cunoscut şi odată ce se roagă pentru ei în general Biserica; iar în Biserică sunt şi sfinţii, care păstrează amintirea lor în veci.

Cine-şi aminteşte de cineva, îl ajută să rămână viu. Cu atât mai mult îl ajută pomenirea lui din partea lui Dumnezeu. Pentru cel lovit de amnezie totală sau parţială, toate persoanele sau anumite persoane se scufundă în neant. Aceasta înseamnă că persoana lovită de amnezie nu le mai dă acelora nici un ajutor să mai existe; persoanele uitate pierd prin aceasta un sprijin, pierd un rost al existenţei lor, o semnificaţie a acestei existenţe. Şi dacă toate persoanele umane ar fi lovite de amnezie în legătură cu o persoană, aceea şi-ar pierde orice rost, orice semnificaţie, orice interes de a continua să existe. Ea s-ar scufunda spiritual într-un fel de pustiu chinuitor. Iar odată moartă trupeşte, sufletul ei ar intra definitiv în această pustietate chinuitoare şi fără sens. Acest efect răspunde preocupării lui Dumnezeu pentru el. La această voluntară amnezie divină se adaugă amnezia în parte voluntară a persoanelor umane care n-au primit niciodată un răspuns pozitiv de la persoana respectivă. Persoana respectivă, căzând din dialogul cu Dumnezeu şi cu semenii, a căzut din realitate în golul fantasmagoric, fără conţinut şi fără sens, care constituie un chin negrăit.

Când cerem lui Dumnezeu "veşnica pomenire" pentru cineva, cerem să fie pomenit de Dumnezeu şi în prezent, cum va fi pomenit în eternitate, deci să-l ţină neîncetat viu. Dacă am cere ca Dumnezeu să-l pomenească numai de la judecata din urmă mai departe, ar însemna că Dumnezeu îl ţine uitat pentru o vreme, iar după aceea iarăşi Îşi va aduce aminte de el. Noi nu cerem lui Dumnezeu să-Şi aducă aminte numai câteodată de acela, ci să-l aibă neîntrerupt în amintire, în vecii vecilor (αἰωνία ἡ μνήμη). Prin rugăciuni, ţinem pe cei ce au fost, veşnic vii. Nimeni nu se pierde definitiv.

Dar dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenul nostru decedat se susţine nu numai prin pomenirea în rugăciuni, ci şi prin pomenirea cu faptele, în special cu faptele de milostenie, prin care intercalăm şi pe alţi oameni în

acest dialog, făcându-i şi pe ei să-l pomenească. Iar această pomenire de către noi a celui decedat, care săvârşim fapte de milostenie în numele lui, şi de către cei care beneficiază de aceste fapte, e un dialog nu numai între noi şi acela, ci şi un răspuns dat apelului celui decedat şi lui Dumnezeu, pentru el. Această lărgire a dialogului se realizează de altfel şi prin rugăciuni. Căci rudele care pomenesc pe cel adormit cer aceasta şi preoţilor şi celorlalţi, pentru ca să fie atraşi cât mai mulţi în acest dialog cu cel adormit şi cu Dumnezeu pentru el.

Avându-i pe cei adormiţi în legătură dialogică cu noi, când cerem altora să-i pomenească şi când săvârşim fapte de milostenie pentru ei, ei înşişi cer prin noi într-un anumit fel această pomenire a lui Dumnezeu şi ne presează la săvârşirea acestor fapte. Nu numai noi săvârşim fapte pe care n-au avut ei timp, sau n-au fost în dispoziţia de a le împlini cât au fost pe pământ, ci oarecum ei înşişi participă la săvârşirea lor prin noi, prin presiunea ce o exercită aşteptarea lor sau apelul lor, stimulat de Duhul Sfânt, asupra noastră. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu "le socoteşte ca fapte ale lor"[125]. Iar întrucât toate faptele bune se săvârşesc din îndemnul lui Dumnezeu, Căruia Îi răspundem prin ele, chiar faptele pentru cei adormiţi sunt săvârşite şi de Dumnezeu, întrucât le săvârşim răspunzând apelului lui Dumnezeu de a le săvârşi pentru ei şi cu ajutorul Lui.

De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbeşte de un testament pe care-l lasă cel ce moare nu numai rudelor, ci şi săracilor şi lui Dumnezeu însuşi, ca să facă aceştia ceea ce n-a apucat el să facă: "Scrie în testamentul tău, ca moştenitor, pe lângă copii şi rudenii, şi pe Stăpânul. Să aibă deci hârtia numele Stăpânului, să nu fie lipsită de pomenirea săracului"[126].

125. *Ibidem*, col. 253 C.
126. *Ibidem*, col. 269. Citat de Sfântul Ioan Damaschin.

Dumnezeu aşteaptă de la toţi oamenii să facă bine, pentru ca toţi să devină buni, împlinindu-şi această datorie faţă de El, şi astfel toţi să se facă buni prin binele ce li se face. Dacă unii au lipsit de la această datorie, binele pe care nu l-au făcut ei trebuie să-l facă pentru ei alţii, pentru ca nici un bine voit de Dumnezeu să nu rămână nefăcut în lume şi pentru ca omenirea în general să progreseze spre stadiul de bunătate urmărit de El.

Prin faptele de milostenie câştigă nu numai cei adormiţi, ci şi cei ce le fac pentru ei şi cei cărora li se fac. Ele se fac "pentru ca şi cei decedaţi să se folosească de bunătatea lui Dumnezeu şi iubirea de fraţi să crească, nădejdea în înviere să sporească şi rugăciunea către Dumnezeu să se înmulţească şi contribuţiile pentru locaşurile Lui să se îndesească printr-o mai mare căldură şi facerea de bine către cei săraci să se extindă"[127].

De aceea Dumnezeu nu uită de nici o faptă bună făcută celorlalţi (Evr. 6, 10), pentru că toate se înscriu într-o linie ascendentă spre un stadiu superior de bunătate a tuturor celor ce cred. Nu uită, pentru că prin toate credincioşii răspund lui Dumnezeu pentru darurile ce au primit, răspunzându-I în primul rând Lui prin însuşirea şi înmulţirea bunătăţii ce le-a arătat, prin darurile ce le-a dat sau li s-au dat.

Dumnezeu e însetat să vadă darurile Lui transmise de la om la om, spune Sfântul Ioan Damaschin, adică să vadă bunătatea Sa înmulţindu-se între oameni prin străduinţa lor: "Căci după aceasta însetează, aceasta o voieşte şi o cere şi o doreşte Domnul, Cel mai presus de bunătate, ca nu cumva să rămână cineva lipsit de darurile Sale dumnezeieşti"[128]. Sau: "Căci aceasta mulţumeşte şi bucură pe milostivul Dumnezeu, ca să se grăbească fiecare spre ajutorarea aproapelui. Aceasta o doreşte şi o voieşte Milostivul, ca toţi să ne facem bine unii altora, atât în viaţă, cât şi după

127. *Ibidem.*
128. *Ibidem,* col. 263 D.

moarte"[129]. Nu e vorba de o înmulţire a binelui într-un mod abstract, ci de o înmulţire a dragostei între persoanele concrete. Cei ce fac bine în viaţa aceasta nu vor vedea dincolo binele făcut de ei ca o entitate abstractă, ci în recunoştinţa cu care se va face binele în numele lor după moartea lor.

Cel mai mare ajutor le vine însă celor adormiţi de la pomenirea lor în legătură cu Jertfa lui Hristos la Sfânta Liturghie. "Tălmăcitorii şi martorii oculari ai Cuvântului, ucenicii şi apostolii Mântuitorului, care au cucerit pământul, au rânduit să se facă în legătură cu înfricoşatele, preacuratele şi de-viaţă-făcătoarele Taine, pomenirea credincioşilor adormiţi"[130].

Sfântul Chiril al Alexandriei a evidenţiat pe larg faptul că noi nu putem intra la Tatăl decât în stare de jertfă curată, dar noi nu ne putem transpune în starea de jertfă curată decât având în noi pe Hristos, singura jertfă curată, sau asumându-ne Hristos cel jertfit, în Sine. Pe lângă aceea, la Liturghie toată comunitatea, sau toată Biserica se aduce pe sine în Hristos ca jertfă curată Tatălui, toată se predă Tatălui, răspunzând desăvârşit apelului Lui la iubire şi împlinind dialogul cu Tatăl aşa cum a voit El. Căci ea îşi însuşeşte răspunsul lui Hristos, adică predarea Lui, sau Hristos uneşte răspunsul, adică predarea ei, cu răspunsul, sau cu predarea Sa. Dar comunitatea unită cu Hristos are legaţi de ea în dialogul amintirii şi pe cei adormiţi ai ei; şi-L roagă şi prin cuvinte pe Hristos, în dialogul ei cu El, să-i primească şi pe ei, prin amintire, în legătură cu El şi să-i ofere Tatălui, sau să-i unească cu Tatăl prin predarea Sa Tatălui împreună cu ei.

Dacă tot răspunsul nostru la apelul Tatălui, sau toată predarea noastră Tatălui, prin rugăciune şi fapte de autodepăşire, primeşte puterea numai din puterea jertfei sau a predării desăvârşite a lui Hristos, evident că şi atragerea celor adormiţi ai noştri în acest act de predare Tatălui se

129. *Ibidem*, col. 361 C.
130. *Ibidem*, col. 254 C.

datorește tot lui Hristos. Căci dacă El S-a adus jertfă pentru toți, ca toți să fie aduși jertfă în El, puterea jertfei Lui nu se oprește la cei aflători încă în viața pământească, ci se întinde la toți cei ce au sfârșit viața prin credință, în dialog cu El și cu semenii; se întinde atât prin ea însăși, cât și prin ceilalți credincioși. Hristos, cu jertfa Lui ce se oferă neîncetat pentru toți, ținându-i pe toți în legătură cu Sine în dialogul aducerii lor la Tatăl împreună cu Sine, este izvorul sobornicității Bisericii.

d. **Cinstirea sfintelor icoane.** Pe sfinți și pe Maica Domnului îi cinstim și prin icoanele care-i reprezintă. Dar întrucât pe ei îi cinstim pentru faptul că în ei strălucește Hristos, tot așa icoanele lor le cinstim pentru că-i reprezintă în calitatea lor de locașuri ale lui Hristos.

Dar dacă cinstim icoanele sfinților pentru faptul că ei sunt locașuri ale lui Hristos, cu atât mai mult suntem îndreptățiți să zugrăvim și să cinstim icoana lui Hristos însuși.

Dar în ce constă această îndreptățire?

În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri: mielul pascal, toiagul lui Aaron, cortul sfânt, chivotul legii etc.

Dar, admițând simbolul, Vechiul Testament interzice idolii (Ieș. 20, 4; Deut. 5, 8-9). Care este deosebirea între simbolul admis în Vechiul Testament și idolul interzis?

Simbolul reprezenta în mod vizibil oarecare însușire a lui Dumnezeu, pentru motivul că era creatură și în sensul acesta toată creația este un simbol al lui Dumnezeu. Dar anumite creaturi indicate de Dumnezeu însuși au primit în Vechiul Testament, prin rugăciuni, o putere deosebită de la El și, deci, un rol de simbol mai accentuat. Dar atât față de simbolul general, reprezentat de orice creatură, cât și față de cel special, indicat de Dumnezeu și consacrat prin rugăciuni, Dumnezeu rămânea deosebit și deasupra lor.

Spre deosebire de simbol, idolul era o bucată de natură privită în ea însăși ca Dumnezeu, în sens panteist. Acesta

e motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolul şi a recomandat simbolul. Prin idol, oamenii n-ar mai fi deosebit pe Dumnezeu, de lume; prin simbol, rămâneau într-o legătură cu Dumnezeu cel deosebit de lume, punând lumea într-o dependenţă de El, printr-o relaţie cu El.

Dar icoana nu mai e nici idol, care identifică cu Dumnezeu un chip creat şi confecţionat, nici simbol purtând o putere a lui Dumnezeu în sine, ci reprezentarea lui Dumnezeu care S-a făcut om, Care nu a încetat totuşi de a fi după natura Sa deosebit de natura creată.

De aceea, icoana n-a fost posibilă decât după ce Dumnezeu însuşi S-a făcut om şi a făcut din faţa omenească faţa Ipostasului Său necreat.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu însuşi a luat faţă omenească, Dumnezeu S-a făcut vizibil ca persoană, făcând să se străvadă prin umanitatea Sa dumnezeirea Sa deosebită de ea.

Aceasta a dat putinţa ca şi sfinţii care Îl au pe Hristos în mod deplin în ei, să-L reflecte pe El, şi deci şi icoanele lor să-i reprezinte ca pe nişte purtători de Hristos. Astfel, toate icoanele se reduc în esenţă la faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om şi S-a arătat prin faţă omenească.

Numai întruparea Cuvântului a făcut să se străvadă prin faţa omenească taina şi lumina infinită a lui Dumnezeu. Numai întruparea Lui a făcut să se arate în chip văzut, prin faţa umană indefinită, infinitul negrăit dar real al persoanei dumnezeieşti a Cuvântului. Interdicţia idolului din Ieşire (20, 4) şi Deuteronom avea rostul să ne ferească de a identifica lucrurile create, în ele însele, cu Dumnezeu, sau chiar faţa omenească prin ea însăşi cu faţa lui Dumnezeu. Ea atrăgea atenţia asupra apofaticului divin, asupra absenţei lui Dumnezeu, înainte de a Se face om Dumnezeu-Cuvântul, în orice altă faţă pur omenească. Ea ne ferea cu anticipaţie de a identifica natura omenească în Hristos cu cea dumnezeiască şi ne arăta că faţa omenească a lui

Hristos e fața lui Dumnezeu-Cuvântul prin inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl, nu printr-o naștere naturală[131].

Pentru întrupare, Dumnezeu însuși Și-a făcut din fața omenească o față a Sa și a dat tuturor fețelor, care intră în comuniune interioară cu ea, să se hrănească din pomul vieții, care este El (Apoc. 22, 2).

Noi zugrăvim icoana lui Hristos nu numai pentru a ne aminti de fața omenească a lui Dumnezeu care a fost odată pe pământ, ci pentru a ne face vizibilă, prin mijlocirea artei, fața Lui care există și acum și care va exista pururea într-o legătură cu noi, asigurându-ne că și fețele noastre vor învia la o viață veșnică în comuniune cu El. Vrem să avem pururea icoana feței Lui, pentru că fața Lui persistă pururea și e în legătură cu noi și vrem ca prin icoana Lui să ne înălțăm mintea și inima la fața Lui nevăzută dar vie și pentru că vrem ca atunci când ne vom întâlni cu ea în viața viitoare să fim familiarizați cu ea, sau să o recunoaștem cu ușurință.

Faptul că Fiul lui Dumnezeu a putut să-Și facă proprie fața omenească, să dea acesteia dimensiunea interioară a infinității, să-Și manifeste prin ea transcendența dumnezeiască și să o facă pe aceasta eternă, arată că fața omenească în general are în sine capacitatea de a se face chip vizibil al lui Dumnezeu; arată că Fiul lui Dumnezeu este modelul chipului omenesc, că Dumnezeu are și El un chip, o formă de manifestare după care este creată fața omeneas-

131. Olivier Clément, "Considérations sur la spiritualité de l'icône", conferință ținută la Instit. Teol. din București, în mai 1974: "Interdicția din Ieșire (20, 4) și din Deuteronom (5, 8-9) alcătuiește un fel de prefigurare în gol (în adânc), pur apofatică a Întrupării; ea îndepărtează idolul din așteptarea (lui Mesia), din contemplarea Feței (divine). Întruparea nu are sens decât în tensiune cu această revelație biblică a unei transcendențe inaccesibile și totodată personale, adică capabilă să se transceandă pe ea însăși, pentru a deveni comunicabilă. Deci un refuz de a încătușa pe Cel viu în imanența unei naturi sfințite".

că, expresie vizibilă a spiritului omenesc. Apoi, păstrând-o etern, rămâne prin ea în legătură cu toţi cei ce cred în El, cum orice faţă vie e îndreptată spre altele.

Desigur, faţa omenească este prin ea însăşi în procesul cosmic o apariţie ireductibilă la el, ceva unic, nerepetabil, "o deschidere spre transcendenţă"[132], o continuă transcendere, căutând adevărata transcendenţă. Totuşi,faţa omenească prin ea însăşi, deşi transcende procesul cosmic, e închisă de moarte, adică prin acest proces.

Dar prin faţa omenească indefinită a lui Hristos se străvede adâncimea infinită a lui Dumnezeu; ea e umplută de transcendenţa divină. Şi nefiind închisă de moarte, rămâne veşnic îndreptată spre noi. Prin transcendenţa ei relativă şi pe care o închide moartea se străvede transcendenţa absolută a lui Dumnezeu, care o face să biruiască moartea şi să rămână în veci neînchisă. "A întâlni pe Hristos înseamnă a întâlni o faţă care nu se va închide niciodată"[133] şi din comuniunea cu ea va primi şi faţa noastră puterea de a învia pentru vecie. Hristos a restaurat astfel în Sine eternitatea feţei omeneşti. Dar aceasta arată că El, prin întrupare, a restabilit faţa omenească în conformitatea ei deplină cu modelul, restabilire care nu a fost posibilă decât prin unirea modelului cu ea, întrucât modelul şi-a făcut chipul omenesc chip propriu în Sine şi, prin Sine, acest model se întipăreşte mereu şi în cei ce cred în El, adică stau în comuniune cu El, umplându-şi chipul lor de viaţa de care s-a umplut faţa Lui.

Ipostasul Fiului ceresc, fiind în chipul Tatălui ca expresie filială a naturii divine, Se face şi ipostas al chipului omenesc creat după El ca model, sau al feţei omeneşti. El are în Sine şi chipul omenesc şi modelul Lui dumnezeiesc, dar nu separate, ci modelul străbătând şi înălţând, luminând şi

132. *Ibidem.*
133. *Ibidem.*

transfigurând chipul Său uman, care își are expresia cea mai accentuată în față și intrând în legătură eternă cu toate fețele. Ipostasul Fiului asumând fața omenească îi dă acesteia caractere ipostatice personale, deosebind-o de fața oricărui alt om, dar păstrând trăsăturile generale ale naturii omenești.

Sfântul Teodor Studitul răspunde iconomahilor, care afirmau că firea omenească a lui Hristos a fost necircumscrisă, deci fără o figură individualizată, arătând cu citate biblice că Hristos a fost un Cine determinat, un Eu, un nume propriu deosebit de alte eu-ri și nume proprii, și adaugă că acest caracter nu Și l-a avut ca un ipostas uman aparte de cel divin, ci Însuși Ipostasul dumnezeiesc i-a dat firii Lui umane trăsăturile Ipostasului Său și, prin urmare, El însuși S-a făcut ca om purtător de caractere individuale și circumscris, deși ca Dumnezeu nu e circumscris, având totuși niște însușiri personale deosebite în sânul Sfintei Treimi. Noi nu suntem nestorieni, ca să admitem că firea omenească în Hristos e circumscrisă datorită unui ipostas uman deosebit de cel divin, zicea el. "Deoarece, după învățătura bisericească, mărturisim că Ipostasul Cuvântului S-a făcut Ipostasul comun al celor două firi, ipostaziind în Sine firea omenească împreună cu însușirile particulare ce o deosebesc de ceilalți de un neam cu El, pe drept cuvânt spunem de același Ipostas al Cuvântului că e necircumscris după firea dumnezeiască, dar a devenit circumscris după firea umană. Căci aceasta nu-și are existența într-o persoană de sine stătătoare și circumscrisă în sine, afară de Ipostasul Cuvântului, ci în Însuși Acesta, ca să nu fie fire neipostaziată. Și în Acesta e contemplată și circumscrisă ca într-un individ"[134].

Umanul lui Hristos e circumscris într-un fel ca trup și în alt fel ca suflet. Ca suflet e circumscris numai în sensul că

134. *Antir. III*, P. G. 99, col. 400 D.

are nişte caractere personale determinate, deosebite de la om la om. Iar faţa omenească uneşte circumscrierea în ambele sensuri. Ca atare, ea e un paradox: printr-o suprafaţă materială foarte limitată se străvede o viaţă spirituală indefinit de bogată, de complexă şi mereu în mişcare, deşi deosebită personal de a altor persoane.

Dar prin aceeaşi faţă umană a lui Iisus, deşi "circumscrisă", iradiază nu numai viaţa sufletească omenească, ci şi dumnezeirea necircumscrisă care depăşeşte fără măsură indefinitul omenesc al feţei, sau viaţa sufletească omenească manifestată prin ele; mai bine zis, acelaşi Ipostas Îşi manifestă prin trăsăturile "cirscumscrise" ale spiritualităţii feţei Sale umane infinitatea necircumscrisă a dumnezeirii Sale.

Dar Dumnezeu care iradiază prin umanitatea asumată e Persoana Cuvântului deosebită de a Tatălui şi a Duhului Sfânt. Chiar şi prin aceasta dă şi naturii umane asumate trăsături personale şi nu o ia în generalitatea ei, în care de altfel nici nu poate exista. Întrucât oamenii sunt după chipul Fiului lui Dumnezeu, ei au în general chipul Lui de fiu. Şi aşa îl are şi El ca om. După această particularitate, de ipostas unitar şi unic, e redat Hristos în icoană. Şi precum reprezentarea feţei omului simplu sugerează prin faţa materială circumscrisă,pe care o zugrăveşte pictorul,viaţa sufletească indefinit de complexă, întrucât redă persoana de care ţine şi acea viaţă, la fel icoana Mântuitorului sugerează prin chipul zugrăvit de pictor nu numai viaţa Lui sufletească omenească indefinită, ci şi dumnezeirea Lui desăvârşită necircumscrisă, întrucât redă Persoana Lui unică.

Această sugerare o produce pictorul nu prin talentul lui, ci prin faptul că prezintă pe Iisus cu semnele unice ale actelor Lui: născut în iesle, cu steaua deasupra şi cu îngerii împrejur, cu Maica Sa şi cu Iosif veghind asupra Lui, răstignit pe cruce între doi tâlhari, sfărâmând încuietorile iadului şi înviind, săvârşind anumite minuni cunoscute din Evan-

ghelii etc. În faptele acestea se redă Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat şi ne-a mântuit prin răstignirea şi învierea Sa, dar se redau şi o iubire şi o putere netrecătoare, cum n-a avut şi nu are nici un om, adică necircumscrierea iubirii şi puterii Lui în fapte precise, care-L caracterizează numai pe El în mod vizibil, deci Îl circumscriu. Sfântul Teodor Studiul zice: "Se redă în icoane ipostasul, dar nu firea celui ce e redat. Căci cum s-ar reda în icoană firea ce se contemplă în ipostas? Aşa,de pildă,în icoană se redă Petru, nu întrucât e fiinţă raţională capabilă de minte şi ştiinţă, căci acestea nu sunt proprii numai lui Petru, ci şi lui Pavel şi Ioan şi tuturor de aceeaşi specie; ci întrucât are, pe lângă definiţia comună, unele însuşiri particulare, ca nasul încovoiat sau turtit, sau părul creţ, sau culoarea albă, sau ochii frumoşi, sau orice altceva care caracterizează înfăţişarea proprie lui şi-l deosebeşte de indivizii de aceeaşi natură. Dar constând din suflet şi trup, nu poartă în reprezentarea chipului realitatea particulară a sufletului. Căci cum ar purta-o, acesta fiind nevăzut? Aşa şi cu Hristos. Nu întrucât e om în general, pe lângă faptul că e şi Dumnezeu, este redat în icoane, ci întrucât Se deosebeşte de toţi cei de o fire prin proprietăţile ipostatice, şi e răstignit şi este într-un fel propriu, după ipostas. Deci e circumscris Hristos după ipostas, deşi după dumnezeire e necircumscris, dar nu după naturile din care e compus"[135].

Paul Evdokimov şi Olivier Clément au insistat asupra faptului că Dumnezeu, deci şi Dumnezeu-Cuvântul, nu e fără nici o formă. "Împotriva sărăciei de conţinut a spiritualismului excesiv trebuie afirmat că în Dumnezeu absenţa chipului ar fi o lipsă de plenitudine[136]. Dumnezeu este Forma formelor, Icoana icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător. Apofaza nu-i o pură negaţie, ea vrea să spună că Dum-

135. *Op. cit.*, col. 405 B.
136. Savantul fizician Bernard Philibert spune că numai neantul e lipsit de orice determinare *(Der Dreieine)*.

nezeu este o Meta-icoană, după terminologia lui Dionisie, o Hyper-icoană"[137]. Dionisie Areopagitul nu spune numai că Dumnezeu este peste toate afirmările, ci că este şi peste toate negaţiile[138]. "Trebuie să situăm şi să recunoaştem în ea toate afirmaţiile lucrurilor, ca în cauza tuturor, şi să le negăm pe toate, ca fiind deasupra tuturor, şi să nu socotim că negaţiile sunt opuse afirmaţiilor; ci apofaza e mai degrabă mai presus de toate privaţiunile şi mai presus de orice negaţie şi afirmaţie"[139].

"Deci nu spre absenţa pur şi simplu a chipului conduce icoana, ci deasupra şi dincolo de chip, spre Hyper-icoana indescriptibilă, şi acesta e aspectul ei apofatic, apofaza iconografică"[140].

Existenţa divină nu e numai izvorul tuturor cuvintelor, ci şi izvorul tuturor imaginilor. Ca atare nu e numai supremul Cuvânt dincolo de cuvânt, ci şi suprema Imagine dincolo de imagine. Numai cel ce subzistă poate vorbi. În Vechiul Testament Dumnezeu vorbeşte adeseori din nori, din foc (Ieş. 3, 2-5; 24, 15-18; Deut. 4, 12), sau Se arată El însuşi vorbind (Is. 6, 4; Iez. 1, 26). Chiar când în auzul sufletesc al proorocului răsună cuvântul fără să se vadă subzistenţa Domnului – imaginea Lui –, prezenţa ei se simte, ca punct voluntar de plecare a cuvântului. Dumnezeu e simţit spiritual ca vorbind prin faptul că omul simte impulsul să răs-

137. P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 179.

138. *De mystica theologia*, cap. V, P.G. 3, col. 1048.

139. *Op. cit.*, cap. I, col. 1000 B.

140. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 199. Olivier Clément spune, în conf. cit.: "Nous avons considéré... la Forme de Dieu et Sa Face comme communicabilité, manifestation, expression à l'intérieur de la Sainte Trinité. On purrait dire encore que les *logoi* des choses, qui se trouvent en Dieu et sont leur formes, impliquent que Dieu comme sein de ces formes est la Forme virtuelle de toutes les formes. Même le nom *Logos* attribué au Fils de Dieu signifie qu'Il est cette Forme au dessus de toutes les formes, de toutes les images des créatures. Toutes ces images sont produites et soutenues par les énergies increées".

pundă cu un cuvânt precis, sau cu o faptă precisă de fiecare dată.

Iar însăşi subzistenţa Lui, simţită ca punct de plecare a cuvântului auzit spiritual, e o Imagine invizibilă, un adânc real al întregii subzistenţe care ia forme, primeşte o ordine din adâncul plin de virtualitatea tuturor formelor, din sânul virtual al tuturor chipurilor.

În Vechiul Testament, cu toată ferirea lui de a reda pe Dumnezeu în chipuri, proorocii văd uneori pe Dumnezeu într-o formă sau alta. Moise vede "locul unde a stat Dumnezeul lui Israel şi cele de sub picioarele Lui, ca o cărămidă de safir şi ca chipul cerului senin" (Ieş. 24, 10), ceea ce înseamnă că o formă a lui Dumnezeu a dat o formă locului unde a stat. Moise vede de asemenea "chipul slavei Domnului, ca un foc ce arde pe vârful muntelui" (Ieş. 24, 17), deci vede emanând din Dumnezeu o formă.

Dar mai determinată e Forma în care Se arată Dumnezeu proorocilor de mai târziu. Isaia Îl vede şezând pe un scaun foarte înalt, înconjurat de slavă şi de Serafimi (Is. 6, 1-3). Iezechiel Îl vede pe Dumnezeu ca un chip de om (Iez. 1, 26); Daniel, la fel (Dan. 7, 9, 13; 10, 5-6). Acestea au fost anticipările Fiului Omului văzut în Apocalipsă, întemeiat de astă dată pe însăşi arătarea Lui ca om în istorie.

Chipul cel mai adecvat, cel mai expresiv, cel mai comunicativ de sensuri al Imaginii supreme este omul sau faţa omenească. Se vede aceasta în mod profetic încă din Vechiul Testament. Pentru că prin ea se poate manifesta spiritualitatea supremă, sau forma spiritualităţii supreme. Numai prin faţa personală a omului, care exprimă conştiinţa personală de sine şi conştiinţa de toate, deschiderea şi iubirea pentru toţi şi toate, putinţa de a exprima voinţa şi afirmarea de sine, se poate exprima în modul cel mai adecvat spiritualitatea personală divină. Numai omul poate cunoaşte pe Dumnezeu, în interiorul său mai ales, se poate bucura conştient de comuniunea cu El, de mântuire. De aceea faţa

omului, ca şi chipul cel mai adecvat al Său, Şi-o însuşeşte Dumnezeu Cuvântul, pentru ca să intre în comuniune cu oamenii, pentru ca să Se comunice lor ca Dumnezeu, pentru ca să comunice oamenilor trăirea interioară a lui Dumnezeu de către uman.

În faţa omenească eternizată şi ridicată la maximă transparenţă, la maxima expresie a conştiinţei de sine şi de toate, la maxima expresie a iubirii, a trăirii interioare a lui Dumnezeu, în faţa lui Hristos, spiritualitatea Fiului lui Dumnezeu, sau forma acestei spiritualităţi şi comunicabilitatea ei şi-au găsit cea mai adecvată expresie, ridicând-o totodată pe aceasta la cea mai înaltă conformare cu Modelul ei. Fiul lui Dumnezeu a luat faţa omului pentru că faţa omului e faţă de comuniune, pentru că prin ea se exprimă spiritualitatea trăită în interior pentru a fi comunicată celorlalţi. Şi astfel, prin ea El a putut intra şi rămâne etern în maximă comuniune cu toţi oamenii şi a putut restabili la maximum comuniunea între ei.

Credincioşii vor să aibă nu numai cuvântul lui Hristos cu ei până la sfârşitul veacurilor, cuvânt inepuizabil de iubire, ci şi faţa omenească a lui Hristos şi, prin ea, faţa iubitoare a spiritualităţii Lui dumnezeieşti, faţa iradiantă de maximă şi interminabilă comuniune între Dumnezeu şi cei ce cred. Din faţa aceasta de iubire interminabilă, porneşte şi cuvântul Lui de iubire inepuizabilă, al cărui înţeles niciodată nu se sfârşeşte. Căci ei vor să ştie nu numai teoretic că acel cuvânt ce li se propovăduieşte e cuvântul lui Hristos, ci să-l lege de faţa lui Hristos, ca punct de plecare a lui. Faţa aceasta e de altfel ea însăşi plenitudine inepuizabilă de cuvinte, ca faţa iubirii nesfârşite care vrea să se comunice. De aceea şi faţa lui Iisus reprezentată în icoane vorbeşte despre El, Îl exprimă pe El, e un cuvânt nesfârşit al Lui. S-a spus de altfel că *icoanele sunt o Biblie a celor ce nu ştiu citi,* a celor ce n-au timp să citească.

Mai mult chiar, prin faptul că fața lui Hristos este redată în icoana ortodoxă cu o respectare strictă a canonului iconografic al tradiției celei mai vechi, se poate spune că ea a apărat pe credincioșii ortodocși, cum nu i-a apărat pe alți creștini citirea asiduă a Scripturii, de varietatea arbitrară a înțelegerii lui Hristos. Prin icoana ortodoxă rămasă neîntrerupt și strict pe linia canonului tradițional, de la începutul creștinismului, credincioșii ortodocși au rămas nu numai la înțelegerea unitară a lui Hristos, ci și la înțelegerea Lui din timpurile apropiate de Apostoli și din locurile apropiate regiunii unde a viețuit și a lucrat Domnul. Iar Hristos redat de această icoană este un Hristos profund duhovnicesc. Icoana ortodoxă a fost astfel, alături de literatura duhovnicească patristică, ascetic-duhovnicească, cel mai însemnat călăuzitor al credincioșilor mai râvnitori în formarea lor pe linia unei vieți duhovnicești, de trăire cu Hristos în Duhul Sfânt. Cel mai mult s-au format în sensul acesta sfinții, în ale căror icoane e redat același mod de viețuire duhovnicească, prin care ei s-au străduit să urmeze lui Hristos. În aceste icoane se afirmă și un sens al mântuirii deosebit de cel al justificării exterioare prin jertfa de satisfacere sau de ispășire a lui Hristos. Prin ele se arată îndumnezeirea la care sunt ridicați cei ce cred în Hristos, îndumnezeire care deschide orizontul veacului viitor.

Stilul bizantin al icoanelor afirmă până azi spiritualitatea propriu-zis creștină și azi începe să fie prețuit din nou pretutindeni, nu pentru că e stilul epocii bizantine, ci pentru că e stilul transfigurării și subțirimii spirituale autentice a omului în Dumnezeu, în afară de care nu poate fi altă spiritualitate creștină autentică. Acesta e, în cazul lui Iisus, pe lângă actele personale unice în care e înfățișat Hristos în icoane, singurul mod "obiectiv", prin care se mai sugerează necircumscrierea dumnezeirii lui Hristos, exceptând cazurile când un pictor mai plin de Duhul Sfânt reușește să

sugereze şi prin talentul lui ceva din această necircumscriere.

Dar credincioşii ştiu că icoana le vorbeşte şi îi îndrumă pe linia vieţii de model a lui Hristos nu numai ca o învăţătură despre Hristos cel autentic, ci sunt convinşi că prin icoane ei intră şi în contact real cu Hristos, deci leagă cuvintele ce li se spun despre Hristos în Biserică, cu Hristos însuşi, Care e viu neîncetat şi prezent în Biserică, în orice loc unde ei îşi îndreaptă privirea spre icoana lui Hristos şi i se închină cu credinţă în El.

De aceea, problema-cheie care se pune pentru explicarea teologică a rolului icoanelor în Ortodoxie este: ce legătură reală şi prezentă este între Persoana vie a lui Hristos şi icoana Lui, şi cum se stabileşte ea?

Definiţia Sinodului VII ecumenic afirmă că închinarea acordată icoanei "trece", "urcă" de la ea la persoana reprezentată, la prototip. Se interpretează de obicei această expresie ca o benevolă mutare a minţii de la icoană la prototip, ca de la un lucru la o realitate cu totul separată. Dar "trecerea" aceasta are un înţeles cu mult mai adânc. Cel ce crede în Hristos nu poate să nu facă trecerea de la icoana Lui, sau a sfinţilor, la realitatea Lui, sau a lor, vie. În această necesitate a minţii de a trece de la icoană la realitatea vie a prototipului ei e implicată şi o lucrare a lui Hristos asupra celui ce priveşte icoana Lui, sau a sfinţilor, cu credinţă. Aşa cum cuvântul despre Hristos provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a gândi la Hristos, aşa acest cuvânt plasticizat, care e icoana Lui, provoacă în cel ce-o priveşte necesitatea de a gândi la Hristos, cum pe plan general orice cuvânt al cuiva despre ceva provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a răspunde, luând o atitudine faţă de ceea ce i se spune şi faţă de cel ce o spune. Se ascunde aici o legătură ontologică între chip şi realitatea redată în el, ca între cuvânt şi ceea ce se spune prin cuvânt, sau cel ce spune cuvântul, sau între acesta şi cel ce aude ceea ce i se spune.

Aceasta, pentru că există mai întâi legătura ontologică între realitate şi chipul sau cuvântul ei, sau despre ea, pentru că nu e realitate care să nu aibă în ea implicat chipul ei şi cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dacă este o realitate conştientă. Deci realitatea conştientă respectivă nu poate să nu se intereseze de efectul pe care chipul şi cuvântul ei îl produc în cel pe care-l ating, prin faptul că i se adresează.

Sfântul Teodor Studitul spune: "Dacă oricărui trup îi urmează inseparabil umbra proprie şi nu ar putea spune cineva, având minte, de un corp, că e fără umbră, ci în trup e văzută umbra urmându-i, iar în umbră, trupul anticipând-o, aşa nu ar spune cineva de Hristos că nu poate fi redat în icoane, dacă este în El un trup definit. Ci trebuie văzută de aceea în Hristos existând icoana Lui, iar în icoană e văzut Hristos ca prototip. Iar pentru că sunt date împreună, se poate spune că şi atunci când s-a văzut Hristos, s-a arătat virtual şi icoana Lui, întrucât de pe El s-a luat ea, întipărindu-se în oarecare materie[141]. Sau: "Deşi ceea ce este prin fire şi ceea ce este prin lucrare, deci Hristos şi icoana, nu sunt deodată, totuşi prin faptul că icoana este virtual şi înainte de a fi făcută prin artă, ea poate fi văzută în Hristos totdeauna, aşa cum şi umbra e pururea împreună cu trupul, chiar dacă nu se vede forma în raza luminii. În felul acesta nu e nepotrivit a zice că Hristos şi icoana sunt împreună"[142].

Dacă umbra luminoasă e legată de corpul însuşi prin anumite raze materiale ce pornesc din corp, chipul cuiva e legat de realitatea lui prin razele spirituale prin care în mod necesar cineva îşi proiectează chipul lui, cel puţin în sufletul altora.

141. *Antir. III, adv. Iconomachos*, P. G. 99, col. 429 A.
142. *Ibidem*, col.429 B.

Datorită acestui fapt, realitatea atrage în mod necesar spre ea mintea şi, prin minte, fiinţa însăşi a celui ce îi contemplă chipul sau îi aude cuvântul, sau descrierea. Lucrul acesta îl spune iarăşi Sfântul Teodor Studitul, insistând asupra concomitenţei dintre privirea chipului şi gândul la prototip. "Prototipul şi icoana sunt corelative, precum e o jumătate şi a doua jumătate. Căci prototipul aduce împreună cu sine numaidecât cealaltă jumătate, în raport cu care se numeşte jumătate. Căci nu e prototip dacă nu e icoană, precum nici jumătate, dacă nu e cugetată cealaltă jumătate. *Cele ce sunt împreună, împreună se şi cugetă şi există. Aşadar, deoarece nu se intercalează între ele nici un răstimp, nici închinarea nu e alta pentru fiecare, ci e una şi aceeaşi pentru amândouă*"[143].

Când se priveşte icoana, sufletul credincios vorbeşte cu Hristos şi Lui I se închină, deşi El nu e una cu icoana Lui, aşa cum mama, privind fotografia fiului, vorbeşte cu el însuşi, deşi nu-l confundă cu fotografia. Icoana şi prototipul se cuprind cu mintea simultan,fără a fi confundate; mai bine-zis, icoana e uitată, trăindu-se relaţia directă cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul declară chiar că *"prototipul şi icoana îşi au existenţa una în alta şi prin suprimarea uneia se suprimă şi cealaltă"*. Aceasta nu înseamnă vreo identificare magică sau idololatră a icoanei cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul ţine să precizeze aceasta. La o acuză că îndumnezeieşte icoana, cuprinzând într-o singură închinare pe Hristos şi icoana, el răspunde: "Nu se află aceasta în epistola mea, ci că nu trebuie adorată icoana lui Hristos. Căci aceasta este o cugetare idololatră. Ci numai Sfintei Treimi I se acordă aceasta. Şi că Hristos Cel ce e închinat în sfânta icoană este adorat împreună cu Tatăl şi

143. *Op. cit.*, col. 429 B.

cu Duhul, iar icoanei trebuie să ne închinăm cu închinare relativă"[144].

Apărătorii icoanelor nu aveau încă prea explicit lămurită doctrina energiilor necreate aduse în creaţie de Duhul Sfânt. Aceasta le-ar fi dat putinţa să explice legătura între Hristos ca prototip şi icoana Lui, legătură pe care ei o afirmă fără să le confunde.

Mai clar explică această legătură rugăciunea pentru sfinţirea icoanei lui Hristos din Euhologhiul Bisericii Ortodoxe. În această rugăciune se pomeneşte despre atingerea feţei lui Hristos de mahrama trimisă de El lui Abgar de Edesa, pe care Şi-a lăsat imprimată odată cu chipul Său şi puterea Sa şi de aceea a vindecat prin ea pe cel căruia i-a trimis-o. Căci, conform celor spuse mai sus, chipul sau cuvântul cuiva şi subiectul lui sunt legate printr-o iradiere de putere. Apoi în rugăciune se cere: "O, bunule Stăpâne, caută cu îndurare spre noi şi spre icoana aceasta... şi trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cerească şi darul Preasfântului Duh şi o binecuvintează şi o sfinţeşte pe ea şi-i dă ei putere de tămăduire şi de toate meşteşugurile diavoleşti gonitoare; umple-o pe ea de binecuvântarea şi de tăria Sfântului celui-nefăcut-de-mână-chip, care dintru atingerea preasfintei şi preacuratei feţe a iubitului Tău Fiu din destul a o câştiga, ca printr-însa puterile şi minunile pentru întărirea dreptei credinţe şi mântuirea credinciosului Tău popor să se lucreze".

Se cere, aşadar, ca şi icoana prezentă să se împărtăşească de puterea nefăcută de mână, dată icoanei prin atingerea feţei lui Hristos; să se prelungească deci puterea aceleia şi la icoana aceasta. Apoi rugăciunea se încheie cu afirmarea că înaintea icoanei se aduce închinare lui Dumnezeu cel în Treime: "Că Ţie celui atotputernic şi Unuia Năs-

144. *Ep. 161*, P. G. 99, col. 1502-1504.

cut Fiului Tău şi Preasfântului Duh, înaintea ei închinându-ne şi cu credinţă chemându-Te şi cu dinadinsul rugându-ne, auziţi să fim şi mila iubirii Tale de oameni să aflăm şi dar să câştigăm". Sfânta Treime chemată în rugăciune, coborând în faţa icoanei, îl ridică la Ea pe cel căruia privirea icoanei îi prilejuieşte chemarea lui Dumnezeu.

La fel sfinţii sunt într-o legătură cu icoanele lor, prin faptul deosebit că ei sunt plini de Hristos, iar energiile Duhului Sfânt de care sunt plini, prin aceasta se proiectează din ei şi asupra icoanelor lor. Prin icoane urcăm la cinstirea sfinţilor în care vedem rezultatul lucrării lui Hristos şi lucrarea Lui prezentă.

e. **Moaştele sfinţilor, anticiparea incoruptibilităţii trupurilor înviate şi îndumnezeite, din veacul viitor.** Biserica cinsteşte şi moaştele sfinţilor, cinstindu-i prin aceasta pe ei înşişi, întrucât oamenii se pun şi prin ele în legătură cu ei. Faptul menţinerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilităţi a trupurilor întregi după înviere şi după deplina lor îndumnezeire. Ele se menţin incoruptibile, pentru că în ele se menţine o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelungeşte starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor lor din starea actuală. Aceasta se datoreşte faptului că puterile sufletului şi harul dumnezeiesc din el îşi prelungesc lucrarea şi în trup, înfăptuind şi în acesta o stare de sfinţenie, cât timp sfântul trăieşte pe pământ, şi un fel de stare de incoruptibilitate după trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la starea accentuată de îndumnezeire. Moaştele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere.

Menţinându-se incoruptibile, osemintele sfinţilor arată că sufletul personal al lor şi harul Sfântului Duh din ei rămân mai departe într-o legătură cu trupurile lor.

De aceea cei ce se roagă lângă osemintele sfântului nu se adresează propriu-zis lor, ci persoanei lui. Cinstirea trece la persoană, ca şi în cazul cinstirii icoanei.

Biserica şi credincioşii au convingerea că prin atingerea de moaşte şi prin rugăciuni adresate sfântului lângă moaştele lui se înfăptuiesc adeseori vindecări şi alte fapte minunate, ca şi prin atingerea icoanelor, datorită energiilor dumnezeieşti care, din persoanele celor reprezentaţi în icoane şi, în ultimă analiză, din Hristos, se prelungesc în icoane sau în moaşte. Un temei pentru cinstirea moaştelor şi al credinţei în puterea ce iradiază din ele ni-l dă Sfânta Scriptură prin cazul învierii unui mort aruncat peste osemintele proorocului Elisei (IV Regi 13, 21). Puterea dumnezeiască ce lucrează prin trupurile sfinţilor după moarte e o continuare, dar şi o intensificare a puterii ce lucra prin trupurile lor cât erau în viaţă. Chiar umbra trupului lui Petru avea putere să vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15). Iar alţi bolnavi se vindecau prin atingerea de ştergarele care fuseseră folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11-12).

II

Eshatologia universală

Dumnezeu a creat lumea ca să o desăvârşească, nu ca să o lase veşnic într-o formă relativă. El nu a creat pe oameni, ca să-i desăvârşească numai unul câte unul, trecându-i prin moarte, şi numai în sufletul lor, ci pe toţi împreună şi în fiinţa lor întreagă, deci şi în trupul legat de cadrul lumii. Numai aşa va fi desăvârşit deplin omul ca om. În aceasta va consta împlinirea ultimă a scopului unirii intime a Fiului lui Dumnezeu cu lumea prin întrupare şi prin învierea Sa cu trupul, ca parte a lumii. Numai ducând-o la desăvârşire, Dumnezeu împlineşte planul creaţiei lumii şi al îndumnezeirii ei în Hristos, după ce, prin ajutorul dat de El, s-a împlinit în forma actuală a ei tot ce se putea împlini pe pământ pentru a face străvezii în ea raţiunile ei divine.

Viaţa noastră îşi găseşte un sens numai dacă trece prin moarte la plenitudinea unei vieţi eterne. Dar această plenitudine nu o poate obţine omul dacă nu o poate trăi şi în trupul său înviat şi eliberat de coruptibilitate. Căci viaţa completă umană e viaţa în trup, care dă o complexitate specifică existenţei umane şi îl face pe om apt să dea vieţii spirituale o frumuseţe în bogăţia şi armonia formelor văzute.

Valoarea unică şi completă a vieţii umane în trup a pus-o în lumină Fiul lui Dumnezeu, Care a asumat trupul omenesc şi l-a înviat pentru veşnicie. Dumnezeu a justificat astfel crearea materiei pe care, prin asumarea trupului şi prin învierea lui, o ridică pe planul participării culminante la spiritualitatea Lui, nelăsând trupul individual pradă descompunerii eterne.

Dar învierea cu trupul a persoanei omeneşti individuale nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea intre-

gii substanţe a cosmosului, adică la sfârşitul chipului actual al lumii. Hristos singur a înviat înainte pentru a pune în faţa noastră perspectiva şi nădejdea învierii şi pentru a Se face izvorul puterii de transfigurare a cosmosului actual şi al învierii trupurilor noastre. Hristos cel înviat este prin El însuşi începutul şi profetul sfârşitului vieţii actuale a lumii şi al ridicării ei în plenitudinea vieţii în Dumnezeu.

Ridicarea vieţii persoanei noastre individuale în plenitudinea vieţii lui Dumnezeu e solidară în acelaşi timp cu ridicarea tuturor oamenilor la această viaţă. Şi aceasta nu numai pentru faptul că învierea cu trupul nu se poate obţine în mod separat de prefacerea lumii, şi de învierea tuturor, ci şi pentru faptul că istoria ca operă a întregii umanităţi are o importanţă pentru actualizarea bună sau rea a virtualităţilor întregii naturi umane şi are menirea să facă întreaga lume un transparent al raţiunilor divine din ea, prin tot ce înfăptuieşte omenirea bun în cadrul ei, sau să o opacizeze prin ceea ce face rău.

Dumnezeu ridică în Împărăţia Sa veşnică lumea la o plenitudine de viaţă în care se arată deplin actualizate în sens bun virtualităţile sădite de El prin creaţie. Dar aceste virtualităţi nu se pot actualiza în sens bun de om, în izolare, ci într-o colaborare cu ceilalţi şi într-o lucrare în cadrul cosmic. De aceea, activitatea omenească are ca întreg un rost, o semnificaţie pentru viaţa omenirii în planul plenitudinii ei eterne, ducând cu ea acolo, pentru a se eterniza şi desăvârşi, tot ce a realizat ea bun în planul istoric. Omenirea credincioasă nu e transportată ca o masă pasivă în planul vieţii desăvârşite şi eterne, ci Dumnezeu i-a dat putinţa să pună în valoare şi prin eforturile ei solidare darurile Lui naturale şi ajutoarele ce i le-a dat în cursul vieţii ei pe pământ. Însuşi Hristos S-a întrupat ca om în istorie şi rămâne cu noi până la sfârşitul timpului pentru a ne conduce pe acest drum al ridicării spre El, ca să creştem spiritual şi să imprimăm această creştere în lume într-un dialog activ cu El.

Componentele eshatologiei universale sunt deci acestea: desăvârşirea lumii trecute prin sfârşitul formei actuale a ei; a doua venire a lui Hristos; învierea generală a morţilor şi schimbarea trupurilor celor de pe pământ; Judecata universală din urmă; viaţa veşnică întru fericire sau nefericire.

Dintre ele cel puţin primele trei vor avea loc într-un fel de simultaneitate. Dar cauza tuturor va fi a doua venire a lui Hristos. Sau Hristos va veni a doua oară întru slavă pentru a le produce pe toate celelalte. Dar întrucât, la vedere, prima componentă a lor va fi sfârşitul lumii, deşi cauza ascunsă a ei este Hristos care vine a doua oară, e bine să se vorbească întâi despre sfârşitul lumii.

A
Sfârşitul chipului actual al lumii şi desăvârşirea ei

1. Înaintarea creaţiei spre sfârşit

Creştinismul afirmă că chipul actual al lumii va avea un sfârşit.

În învăţătura ortodoxă, spre deosebire de cea catolică, Judecata universală de la sfârşitul lumii îşi păstrează o însemnătate proprie, aducând printr-un plus important întregimea fericirii sau nefericirii pentru sufletele trecute prin judecata particulară. De aceea şi sfârşitul chipului actual al lumii, de care e legată Judecata din urmă, nu este aşteptat numai de cei vii, cum se aşteaptă moartea obişnuită, ci se aşteaptă şi de vii şi de morţi cu un interes suprem. Îl aşteaptă şi sufletele morţilor, pentru a-şi primi întreaga fericire sau întreaga nefericire veşnică.

Desigur, nu ne putem închipui că Dumnezeu reţine în mod arbitrar o parte din fericirea sau nefericirea ce s-ar cuveni celor care mor înainte de sfârşitul lumii. De aceea trebuie să admitem că fericirea sau nefericirea deplină a

fiecăruia atârnă în mod organic de sfârşitul lumii şi al activităţii întregii omeniri în ea, deci şi de rezultatul acestei activităţi, care va fi, în ceea ce are bun, eternizat în Împărăţia cerurilor, iar în ceea ce are rău, în iad. Şi aceasta nu numai în sensul că integritatea fericirii fiecăruia e condiţionată de fericirea tuturor celor ce vor avea parte de ea şi că nefericirea unui păcătos se împlineşte cu nefericirea tuturor păcătoşilor – căci dacă ar fi aşa, pe măsură ce mor mai mulţi oameni, fericirea sau nefericirea celor morţi înainte ar creşte, iar pe de altă parte ar fi suficientă la urmă o judecată particulară a celor surprinşi vii la sfârşitul lumii, pentru ca să se completeze fericirea sau nefericirea tuturor –, ci şi în sensul că deplinătatea fericirii sau nefericirii fiecăruia depinde de o judecată nouă şi finală ce se va face asupra tuturor în comun. Iar aceasta înseamnă o judecată sau o apreciere ce se va da asupra tuturor în funcţie de contribuţia lor la împlinirea planului lui Dumnezeu cu lumea şi cu viaţa omenească, plan care constă în a face străveziu pe Dumnezeu prin lume şi prin viaţa omenească.

Deci cei morţi de demult vor fi judecaţi din nou în lumina contribuţiei lor la realizarea acestui plan, care se va vedea în rezultatul lui final abia la sfârşit, după ce toţi îşi vor fi adus contribuţia bună sau rea în această privinţă. În faţa tuturor vor ieşi la iveală faptele şi gândurile tuturor, pentru ca fiecare să fie judecat pentru contribuţia lui la ele, sau pentru partea ce a avut-o din ele viaţa omenească în totalitatea ei ajunsă la sfârşit. Cei de demult îşi vor vedea rodurile gândurilor şi faptelor lor în generaţiile următoare, cei de la sfârşit vor vedea moştenirile înaintaşilor, pe care le-au rodit sau le-au lăsat fără rod. Cei de demult vor fi judecaţi pentru cele de după ei, cei de la sfârşit vor fi judecaţi pentru împlinirea sau neîmplinirea celor de dinaintea lor. Vom fi judecaţi pentru toate chemările bune ce le-au făcut lumii întregi Apostolii, Mucenicii, Sfinţii, pentru toate pildele bune neurmate ale înaintaşilor. Vom vedea intensi-

tatea simţirii lor, peste care noi am aşezat stratul ne-simţirii noastre, pentru falsa dezvoltare a umanităţii noastre. Cei de demult vor fi judecaţi pentru toate seminţele rele sădite în lume şi vor lua răsplata pentru toate seminţele bune sădite în ea, care se vor arăta rodite sau nerodite la sfârşit. Istoria întreagă va fi din nou în faţa tuturor, nu numai cu cele ce s-au petrecut în planul vizibil, ci şi cu cele petrecute în planul invizibil, ba chiar şi cu cele ce s-ar fi putut petrece sau s-ar fi putut să nu se petreacă, apăsând sau bucurând pe fiecare, cu totalitatea ei, pentru ceea ce a făcut bun sau rău în ea. Se va vedea atunci că trecutul n-a murit. Învăţătura creştină despre învierea trupurilor şi despre judecata universală are între altele şi acest sens că dă o ultimă apreciere, valabilă pentru eternitate, a tot ce a fost, că nimic nu este lăsat să se piardă în uitare. Judecata universală este astfel un factor îndemnător la săvârşirea binelui în lume, cum este gândul la moarte pentru viaţa individuală.

Toţi vor fi readunaţi într-o bucurie eternă pentru tot ce au făcut bun, sporit în mod nesfârşit de darul lui Dumnezeu. Numai o lipsă de sfârşit a istoriei predă ceea ce e mai important în ea şi în trecutul ei, adică persoanele şi trăirea lor personală, morţii veşnice [145]. Dimpotrivă, numai în sfârşitul istoriei, într-o desăvârşire a tot ce a fost şi într-o bucurie eternă pentru tot binele făcut şi eternizat, sau într-un chin etern pentru răul săvârşit, se scoate creaţia din relativismul care altfel ar rămâne etern, se pune binele drept

145. N. Berdiaeff, *Essai d'une metaphysique eschatologique*, p. 257: "Istoria fără sfârşit ar fi absurdă. Şi dacă o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru că ar însemna o transformare a tot ce s-a trăit, a tot ce e viu şi a tot ce e chemat să trăiască în viitor, o transformare a fiecărei generaţii vii într-un mijloc pentru generaţiile viitoare şi aşa la infinit... Un progres infinit, un proces infinit ar însemna triumful morţii. Singură învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are o măsură comună cu destinul persoanei".

criteriu imuabil al faptelor noastre şi se revelează valoarea eternă a tuturor persoanelor.

Nimic din totalitatea vieţii omeneşti de pe pământ nu va rămâne acoperit, nebăgat în seamă, nevalorificat, neapreciat sau neosândit, ci pentru toate vor răspunde în sens bun sau rău toţi, de toate se vor împărtăşi cu o înţelegere nouă toţi. Propriu-zis numai la acea judecată se va descoperi sensul istoriei omeneşti, adică numai în lumina descoperită a slavei lui Hristos – slavă nu numai ca a Aceluia născut din Tatăl, ci şi ca a Aceluia ce S-a făcut om model –, se va arăta spre ce a trebuit să tindă viaţa omenească pe pământ şi toate faptele din ea şi în ce măsură au tins. Multe evenimente ale istoriei şi multe fapte ale oamenilor din cursul ei vor rămâne până atunci acoperite de echivoc şi mulţi din cei ce au participat la ele sau au fost autori ai lor nu-şi vor putea da până atunci seama deplin de au greşit sau nu, deci nu se vor putea bucura sau întrista deplin de ele.

Aceasta nu înseamnă că judecata divină se va orienta numai după cele din afară şi de departe de om, şi nu după starea lui lăuntrică. Lumina dumnezeiască va arăta atunci cum toată contribuţia omului în bine sau în rău la dezvoltarea omenirii stă într-o strânsă legătură cu starea proprie care a determinat acea contribuţie sau a fost determinată de ea. Fiecare se va arăta purtând în sine implicit, cum poartă o scoică sunetul valurilor mării, ecoul întregii istorii, raportul său cu întreaga viaţă omenească desfăşurată în lume. Dar sensul vieţii omeneşti integrale de pe pământ, finalitatea ei nu se poate descifra clar numai din privirea ei de la sfârşit. Lumina nouă de la sfârşit nu va fi numai o lumină care va rezulta din privirea întregii desfăşurări a vieţii omeneşti, ci şi din revelarea unei lumini care nu se va vedea în ea însăşi. Căci nu prin ea însăşi îşi dă această desfăşurare un sens, ci Dumnezeu însuşi urmăreşte realizarea unei uniri a Lui cu ea care să-i facă pe oameni apţi pentru veşnicie.

Origen şi Sfântul Grigorie de Nyssa, pornind de la versetul 15, 28 din Epistola 1 Cor.: "Când toate se vor supune Lui, atunci şi Fiul Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toţi", au conceput desfăşurarea vieţii omeneşti în lume ca răstimpul în care oamenii au să se supună lui Hristos prin conformarea cu El şi încadrarea în El, prin umplerea de desăvârşirea Lui în comun. Numai atunci, Iisus supunându-Se împreună cu toţi Tatălui, va rezulta din acest act o stare de fericire supremă pentru întreaga creaţie. Până atunci, lumea mai are ceva dintr-o imanenţă exterioară lui Dumnezeu şi deci dintr-o imperfecţiune.

Însă, dată fiind libertatea omului, sfârşitul vieţii omeneşti pe pământ nu se va echivala în mod necesar cu încorporarea tuturor oamenilor în Hristos, ci numai a acelora care voiesc aceasta. Cu această rectificare, destul de importantă, se poate recunoaşte că viaţa lumii se resimte de participarea lui Hristos la ea, de suferinţa Lui cu mădularele nedeplin întregite în trupul Său, de atracţia exercitată asupra oamenilor de pe pământ de către El, iar prin aceasta, de năzuinţa Lui spre deplina supunere Tatălui, împreună cu toţi cei aduşi la unitatea spirituală cu Sine.

Desigur, Hristos personal e supus de pe acum Tatălui, dar în El au să se adune şi toţi cei ce se vor decide să se recapituleze în El, toţi cei ce se decid să menţină şi să desăvârşească omenitatea lor, ducând la asemănarea deplină cu Hristos chipul dumnezeiesc al firii lor. De aceea Origen spune: "Nu e de crezut că Fiul lui Dumnezeu nu e încă supus Tatălui, ci că în timpurile cele mai de pe urmă, când Îi vor fi supuse toate, atunci Se va supune şi El. Dar pentru că toate ale noastre le primeşte în Sine — şi pentru că spune că El este cel care flămânzeşte în noi, şi cel care însetează în noi, şi cel gol şi bolnav, şi oaspetele, şi cel închis în temniţă, şi că tot ce se va face unuia mai mic al Lui, Lui I se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin şi desăvârşit lui Dumnezeu, aşa ca în nimic să

nu mai pară neascultător –, se dovedeşte că în El totul va fi supus. Dar şi în alt mod se înţelege chiar mai deplin ceea ce spun. Dacă vreunul din mădulare ne doare, deşi inima noastră e nevătămată şi toate celelalte mădulare ale noastre sunt sănătoase, totuşi, pentru că prin durerea unui mădular suferă omul întreg, nu zicem că suntem sănătoşi, ci că ne simţim rău. De pildă, zicem: acela nu este sănătos. De ce? Pentru că îl doare piciorul, sau rinichiul, sau stomacul. Şi nimeni nu zice că e sănătos, dacă-l doare stomacul, ci că nu e sănătos, pentru că îl doare stomacul. Dacă înţelegi exemplul, să ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice că suntem trupul lui Hristos şi mădulare din parte (Ef. 5, 30). Deci Hristos, al Cărui trup e tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi *(totius creaturae universitas)* şi fiecare din noi e mădular din parte – dacă vreunul dintre noi, care suntem mădulare ale Lui, e bolnav şi suferă de boala vreunui păcat, adică dacă e atins de rana vreunui păcat şi nu e supus lui Dumnezeu – se spune că El nu e încă supus lui Dumnezeu, ale Cărui mădulare sunt aceia care nu sunt supuşi lui Dumnezeu. Dar când va avea pe toţi aceia, care sunt trupuri şi mădulare ale Lui, sănătoşi şi nu vor suferi de nici o boală a neascultării, când vor fi toate mădularele sănătoase şi supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune că El este supus Aceluia"[146].

Se afirmă aici[147] o profundă şi misterioasă solidaritate a lui Hristos cu întreaga desfăşurare a vieţii omeneşti de pe pământ. Hristos suferă cu toată omenirea şi în ea se manifestă strădania Lui pentru desăvârşirea noastră, chiar dacă nu întâlneşte totdeauna şi colaborarea strădaniei noastre. El Se străduieşte ca toţi să ne încadrăm în El, pentru ca să Se poată supune întreg, adică cu toate mădularele trupului Său, lui Dumnezeu Tatăl.

146. *Selecta in Psalmos,* Hom. II în Ps. XXXI, P.G. 12, col. 1329-1330.
147. Vezi şi Sfântul Grigorie de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subjecitur* etc., P.G. 44, col. 1304 ş.u.

Hristos, din momentul în care S-a suit pe cruce, nu mai bea vinul bucuriei până ce nu-l va bea cu toţi în Împărăţia cerurilor (Mt. 26, 29). El Îşi actualizează jertfa până la sfârşitul lumii. Întreaga viaţă omenească pe pământ în străduinţa ei spre Dumnezeu e un drum al crucii, un urcuş spre Golgota şi o răstignire a ei cu Hristos, prin puterea ce o revarsă continuu răstignirea Lui pentru lume, dar şi un refuz al acestui drum. Viaţa omenească pe pământ e o împărtăşire necontenită de Crucea lui Hristos, dar, în luptă cu această împărtăşire, şi un refuz continuu al ei. Viaţa omenească pe pământ e un amestec de alipire la rău şi de luptă cu răul, de pocăinţă pentru păcate şi de depăşire a lor, dar şi de săvârşire a lor. E o viaţă cu Hristos şi din puterea lui Hristos, dar şi de neputinţă şi de refuz al drumului cu Hristos.

"Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinţii vinul cel nou în Împărăţia lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele[148]. Mântuitorul meu nu Se poate bucura cât timp eu rămân în fărădelege. De ce nu poate? Pentru că El însuşi este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl, precum spune Ioan, ucenicul Lui, că "de va păcătui cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos şi El este ispăşirea pentru păcatele noastre" (I In 2, 1–2). Deci cum poate Acela, Care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când, păcătuind, eu Îl întristez? Cum poate Acela care Se apropie de altar, ca să ispăşească pentru mine păcătosul, să fie în bucurie? Acela, la Care urcă continuu tristeţea pentru păcatele mele? Este deci atâta timp în tristeţe, cât timp mai persist în greşeală. Dacă Apostolul Lui plânge pentru cei ce păcătuiseră înainte şi nu au făcut pocăinţă pentru cele ce au săvârşit (2 Cor. 12, 21), ce să spun de Acela care

148. Cuvântul lui Pascal: "Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde", l-a spus, precum se vede, Origen, cu mult înainte.

e numit Fiul iubirii? Deci pentru toate acestea stă în fața lui Dumnezeu intervenind pentru noi, stă la altar, ca să ofere pentru noi ispășire lui Dumnezeu; și tocmai pentru că avea să Se apropie de acest altar spunea că "nu voi mai bea din rodul viței acesteia, până nu voi bea pe cel nou cu voi". Nu vrea deci să bea singur vinul în Împărăția lui Dumnezeu, ci ne așteaptă și pe noi... Noi suntem deci cei care, neglijând viața noastră, întârziem bucuria Lui"[149].

Dar nu numai Hristos n-a intrat la bucuria deplină cât ține viața omenirii pe pământ, ci nici sfinții. Și ei plâng pentru păcatele noastre. În sensul acesta și ei se împărtășesc de Hristos care Se jertfește. De aceea fericirea sufletelor din starea provizorie nu e deplină.

"Nu au primit încă bucuria lor nici apostolii, ci și ei așteaptă, ca și eu să mă fac părtaș de bucuria lor. Căci, plecând sfinții de aici, nu-și primesc îndată cununile depline ale meritelor lor, ci ne așteaptă pe noi, care suntem zăbavnici sau păcătuim. Căci nu le este bucuria desăvârșită nici lor, cât timp sunt îndurerați și plâng pentru păcatele noastre"[150].

Și,după ce Origen citează pe Sfântul Apostol Pavel (Evr. 11, 39), conchide: "Vezi deci că Avraam așteaptă încă să ia cele desăvârșite. Așteaptă și Isaac și Iacov și toți proorocii ne așteaptă pe noi ca să primească cu noi fericirea desăvârșită". În sensul acesta istoria va fi judecată ca un întreg, întrucât cei ce constituie trupul unic al lui Hristos prin credință apar în cursul întregii ei desfășurări. "De aceea și taina aceea se păstrează pentru ultima zi a judecății amânate. Căci unul este trupul, care e așteptat să fie justificat, despre care se spune că se va scula la judecată. "Sunt multe mădulare, dar un singur trup; nu poate zice ochiul, mâinii: nu-mi ești de trebuință" (1 Cor. 12, 20-21)... Cât privește vederea, dacă-i lipsesc ochiului celelalte mădulare, ce

149. Origen, *In Leviticum*, Hom. VII, P.G. 12, col. 478-482.
150. *Ibidem*.

bucurie va avea ochiul? Sau ce desăvârşire va avea, dacă nu va avea mână sau dacă-i vor lipsi picioarele sau celelalte mădulare?"[151].

În sensul acesta interpretează Origen şi viziunea lui Iezechiel despre adunarea oaselor, a nervilor, a vinelor, a pielii etc. pentru a se constitui trupuri noi (Iez. 37, 5-11). "Deci, vei avea bucurie plecând din această viaţă, dacă eşti sfânt. Dar bucuria deplină va fi atunci când nu-ţi va lipsi nici un mădular al trupului. Vei aştepta pe alţii, cum şi tu ai fost aşteptat"[152].

Dar ca şi Hristos, tot aşa şi sfinţii nu sunt numai într-o aşteptare pasivă a sfârşitului lumii, ci contribuie prin puterea suferinţei şi iubirii lor la menţinerea şi dezvoltarea adevărului creştin în ea. Un teolog catolic zice: "Precum Hristos cel înviat conduce treburile omeneşti din cerul misterios unde S-a ascuns privirilor omeneşti de la ziua Înălţării, la fel intervin cu El şi ca El, în aceleaşi treburi, mulţimea de mucenici şi de sfinţi care-L înconjoară pe muntele Sionului... Sfinţii participă activ la judecata lui Dumnezeu. Aceasta se vede la ruperea peceţilor, a peceţii a cincea (Apoc. 6, 9-11), în primul act al viziunii celor şapte trâmbiţe (Apoc. 8, 2-6) şi din alte multe texte din Apocalipsă (de ex. 18, 20), unde Dumnezeu pare a nu face decât să pronunţe judecata sfinţilor". Cei o sută patruzeci şi patru de mii reprezintă imensa mulţime a sfinţilor din cer care, "precum urmează Mielului pretutindeni unde merge El, Îl asistă şi în funcţiunile de Judecător şi, în unire cu El, prezidează desfăşurarea istoriei umane". "Descriind toată desfăşurarea timpului din urmă ca o judecată în progres neîncetat, Sfântul Ioan dezvăluie partea pe care mucenicii şi sfinţii în unire cu Hristos cel înviat o au şi o vor avea din ce în ce mai mult

151. *Ibidem.*
152. *Ibidem.*

în această desfăşurare a judecăţii divine de-a lungul veacurilor"[153].

Dar nu numai sfinţii din cer aşteaptă sfârşitul lumii, ci şi în credincioşii de pe pământ este o aspiraţie spre sfârşit, ca spre punctul în care se vor uni deplin cu Domnul şi se vor desăvârşi în El şi vor avea odihnă în El. "Nu există un mesianism creştin, dar există o eshatologie creştină"[154]. Adică, creştinii nu aşteaptă pe Mesia ca pe un adevăr total nou şi neanticipat, asemenea poporului evreu, ci lor le e proprie o aşteptare şi o speranţă a deplinei manifestări a lui Hristos şi a slavei adevărului şi iubirii Lui în lume, prin desăvârşirea ei pe un plan deosebit de cel al chipului ei actual. "Această aşteptare a lui Hristos, această speranţă a arătării Sale întru slavă sunt şi trebuie să fie mai puternice decât orice mesianism, căci sunt pătrunse de iubire, de iubirea Bisericii pentru Hristos. În această iubire şi în această speranţă se exprimă în realitate tendinţa Bisericii şi a întregii lucrări a ei spre a definitiva şi efectua unitatea tuturor lucrurilor în Dumnezeu, care nu se va realiza deplin decât în ziua parusiei întru slavă a Fiului Său"[155].

Învăţătura ortodoxă despre Judecata universală dă un accent deosebit valorii pe care o are istoria ca întreg pentru orice om, comunitatea adâncă dintre fiinţele umane, necesitatea colaborării lor pentru a o conduce la starea voită de Dumnezeu. Sfinţii rămân şi ei, tocmai din acest motiv, profund interesaţi de cursul vieţii omeneşti de după ei şi, prin rugăciunile lor, caută să înrâurească pe oameni în bine. Dar în mod deosebit e important faptul că fiecare îşi primeşte integritatea fericirii sau nefericirii sale abia la judecata de la sfârşitul lumii, ceea ce arată că în concepţia ortodoxă istoria e destinată unui sfârşit şi unei judecăţi şi

153. H. M. Féret, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943, p. 241-246.
154. *Op. cit.*, p. 250, 253.
155. *Op. cit.*, p. 250.

că, prin urmare, ea e o operă comună a întregii omeniri în care fiecare ins își are importanța lui.

2. Interpretări ale sfârșitului lumii ca încheiere a istoriei în întregul ei

Învățătura ortodoxă despre un sfârșit al lumii își are o confirmare în tendința spre un sfârșit și spre o desăvârșire manifestată chiar în viața istorică a lumii, prin natura ei, dar care și prin Hristos tinde spre un sfârșit.

a) Una dintre interpretările desfășurării creației ca destinată unui sfârșit ca întreg vede realitatea esențială a ei în comuniunea subiectului personal cu alte subiecte.

Astfel, pe de o parte desfășurarea istorică a creației prin caracterul de subiect al oamenilor, ca factori ai ei, se cere după o ordine a deplinei eliberări a subiectelor de ordinea obiectivului și luptă pentru ea, dar pe de altă parte nu o poate realiza în cadrul ei. Aceasta înseamnă că, pe de o parte creația în forma ei actuală trebuie să moară. Dar nu pentru a rămâne definitiv în moarte, ci pentru a învia definitiv într-o altă existență, spre a-și realiza acolo aspirația după desăvârșire. "Sfârșitul istoriei înseamnă o trecere prin moarte, dar în vederea învierii"[156].

Berdiaeff, de la care am luat ideea de mai sus, influențat de filosofia existențialistă, face o prea mare despărțire între ordinea relației subiectelor umane și ordinea obiectelor. El nu vede putința ca subiectele umane să comunice între ele în mod deplin prin realitatea obiectelor, în cadrul acestora; el nu vede putința de a transfigura cadrul acesta prin spirit și de a contribui ca Dumnezeu să devină transparent prin acest cadru. Amintim că un mod de a face obiectele medii transparente de comuniune coincide cu considerarea lor ca daruri și cuvinte ale iubirii lui Dumnezeu față de noi și cu folosirea lor și între noi ca atare. În afară de

156. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 279.

aceea el socotește că subiectele umane se realizează mai ales în actele de creație artistică, literară, filosofică etc. Dar trebuie să recunoaștem că fiecare credincios poate transfigura ordinea obiectivă prin toate faptele sale izvorâte din credință și iubire; prin toate, el poate muri unei vieți supuse obiectelor. E ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: "Cu Hristos împreună m-am răstignit, și viez de acum nu eu, ci viază întru mine Hristos" (Gal. 2, 20); sau: "Că pururea noi cei vii suntem dați la moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (2 Cor. 4, 11). Această moarte și înviere nu se poate realiza deci numai prin puterea spiritului propriu aflat în om, cum lasă să se creadă gânditorul amintit prin faptul că pune un preț aproape exclusiv pe creațiile artistice, literare și filosofice, ci prin puterea Duhului lui Hristos. Iar aceasta se arată în orice fapte de iubire față de Dumnezeu și față de semenii proprii. "În toată vremea purtăm moartea Domnului Iisus în trup, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (2 Cor. 4, 10). Fără a ne însuși moartea Domnului, murind lui Dumnezeu față de tot ce e rău și egoist în noi, nu putem dobândi viața cea nouă cu Hristos; cu atât mai puțin nu ne putem pregăti pentru învierea cu Hristos.

E curios, de altfel, că, negând valoarea ordinii obiective din istorie, gânditorul amintit dă un preț atât de mare realizărilor artistice și filosofice, care iau și ele un loc obiectiv în istorie. În realitate acestea sunt, măcar în parte, o operă comună de transfigurare a creației obiective, făcând-o transparentă pentru Dumnezeu și pentru semenii noștri. De aceea ea va fi judecată întreagă, în măsura în care a contribuit la această transfigurare a lumii. Și fiecare va fi judecat după măsura în care a contribuit la această transfigurare, care constă în a face transparente structurile iubirii și frumuseții spirituale divine în relațiile interumane în cadrul cosmic. Aceste frumuseți descoperite în acest sens de oameni și de popoare în lume se vor eterniza desăvârșite în

viaţa viitoare: picturile Voroneţului, domurile Occidentului, simfoniile lui Beethoven, relaţiile de profundă omenie şi dreptate înfăptuite între oameni, ca expresii ale spiritualităţii divino-umane, care au luat chip în istorie. "Şi neamurile vor umbla în lumina făcliei Mielului şi vor aduce în cetatea Mielului odoarele şi comorile lor" (Apoc. 21, 24, 26). În felul acesta, aşteptarea Judecăţii universale e un factor important de stimulare a creaţiei în lume, de participare a fiecăruia la opera comună dată ei de Dumnezeu, pentru a face transparent pe Dumnezeu în relaţiile dintre semeni şi în cadrul creaţiei.

Sfârşitul istoriei ca întreg va fi trăit ca o moarte, ca şi sfârşitul omului, nu numai ca o trecere fără întrerupere a unei etape a vieţii experiate ca inferioară, într-o sferă superioară.

Desigur, după cum am spus, credinciosul are încă în viaţa aceasta parte uneori de vederea luminii dumnezeieşti. Apariţiile în care Iisus S-a lăsat văzut de ai Săi, în slava Sa ridicată din moarte, au fost fără îndoială momente ale sfârşitului istoriei în mijlocul ei, vedere eshatologică ce depăşea "vederea şi cunoaşterea credinţei"[157]. Dar la vederea aceasta fiinţa noastră nu se ridică prin puterile ei naturale, ci prin puterile dumnezeieşti, care desigur nu înlătură pe cele naturale, ci le intensifică.

Sfinţii Părinţi declară unanim că, precum ochiul nu poate vedea lumina fizică din afară şi lucrurile din ea decât dacă are şi în sine acea lumină, tot aşa spiritul nostru nu poate vedea lumina dumnezeiască şi realităţile din ea decât dacă are în sine această lumină.

b) P. Florensky spune că precum viaţa viitoare este o viaţă descoperită în Duhul Sfânt, aşa şi anticipările ei, în existenţa pământească, sunt tot ridicări în Duh, dar ridicări care nu pot avea nici durată şi nici deplinătate cât ţine viaţa

157. P. Althaus, *op. cit.*, p. 243.

pământească. Nici nu poate fi altfel. "Cunoştinţa puterii depline a Duhului ar fi o deplină îndumnezeire a întregii creaţii, o desăvârşită transfigurare a ei. Atunci istoria ar fi la sfârşit. În lumea întreagă n-ar mai fi timp... Dar până când istoria are cursul ei, până atunci sunt posibile numai momente şi clipe ale iluminării prin Duhul; până atunci cunosc numai oamenii singulari, în momente şi clipe singulare, pe Mângâietorul; ei se ridică atunci peste timp, în veşnicie; "pentru ei nu mai e timp", şi istoria e pentru ei la sfârşit. Plinătatea dobândirii Duhului este cu neputinţă credincioşilor în totalitate, cum e cu neputinţă şi credinciosului în totalitatea vieţii lui. Creatura nu şi-a însuşit încă deplin biruinţa lui Hristos asupra morţii şi stricăciunii; deci nu are loc încă nici o deplinătate a cunoştinţei. Precum moaştele ce nu se strică ale sfinţilor sunt o arvună a biruinţei asupra morţii, adică revelaţii ale Duhului în natura corpului, aşa sunt sfintele iluminări duhovniceşti o arvună a biruinţei asupra raţiunii naturale, adică revelaţii ale Duhului în natura sufletească...".

"...Dar până când nu e de faţă învierea, nu este de faţă nici deplina iluminare a înţelegerii prin Duhul Sfânt. Afirmaţia că se poate dobândi o cunoştinţă deplină despre o deplină nestricăciune este o pretenţie asemenea celei a lui Simon Magul, a lui Mani, a lui Montan, a hiliaştilor şi a altor falşi purtători de duh, care au minţit şi mint despre Duhul... Sfinţii Părinţi şi filosofii tainelor lui Dumnezeu vorbesc despre însemnătatea Duhului în concepţia creştină, dar aproape nici unul dintre ei nu scoate ceva clar şi hotărâtor la lumină. Este incontestabil că Sfinţii Părinţi ştiu pentru ei ceva; dar şi mai incontestabil e că această ştiinţă e aşa de adânc ascunsă, aşa de imposibil de vestit şi de grăit, că nu au puterea să-i dea o expresie clară"[158].

158. *Stolp i utverjdenie istinî,* Berlin, 1929, p. 111-113.

c) Un alt teolog ortodox, Afanasieff, are aceeaşi viziune dualistă a istoriei ca şi Berdiaeff. Pentru el, coexistă permanent doi eoni în sânul istoriei. Nici după el istoria nu înaintează spre un sfârşit. Dar el identifică mai accentuat una dintre componentele istoriei cu viaţa în Hristos. Propriu-zis această componentă nu face parte din istorie, ci e dincolo de ea, deşi e concomitentă cu ea. El afirmă existenţa a doi "eoni": unul "nou" şi unul "vechi", sau al "lumii", care nu se influenţează unul pe altul[159].

d) Azi,teologia protestantă descoperă şi ea prin unii dintre reprezentanţii ei un aspect pozitiv dinamic în mişcarea istoriei, ca de pildă Jurgen Moltmann.

Deşi învăţătura fundamentală protestantă e că în viaţa aceasta nu avem nimic din viaţa de har a lui Hristos, ci numai o făgăduinţă (*promissio*), teologul protestant Moltmann nu mai trage din această învăţătură concluzia unei resemnări în condiţiile unei vieţi supuse răului, ci concluzia unei lupte cu structurile răului din această lume.

Concepţia despre istorie ca realitate ce înaintează spre Împărăţia lui Dumnezeu prin tot mai drepte orânduiri sociale o susţin şi unii teologi catolici, deşi nu în termeni atât de clari ca unii din teologii protestanţi, cum este Moltmann. Se pare că aceşti teologi părăsesc viziunea ireductibil dualistă a istoriei, moştenită de la Fericitul Augustin.

Astfel,Johann Baptist Metz declară: "Mântuirea la care se referă credinţa creştină nu e o mântuire privată". El accentuează că mântuirea anunţată de Iisus are o referire la lume, dacă nu în sensul natural-cosmologic, în mod sigur în sensul social-politic: ca element critic eliberator al acestei lumi sociale şi al procesului ei istoric. "Făgăduinţele eshatologice ale tradiţiei biblice – libertatea, pacea, dreptatea, împăcarea – nu pot fi privatizate. Ele obligă totdeauna din nou la o responsabilitate socială". Desigur, aceste făgă-

159. "Le monde dans l'Ecriture Sainte", în *Irênikon* 1969, no. 6-32.

duinţe nu se pot identifica simplu cu nici o stare socială. Faţă de perfecţiunea eshatologică aşteptată de creştini, orice stare politică realizată apare provizorie. "Dar această "rezervă eshatologică" nu ne pune într-o opoziţie cu prezentul social, ci într-un raport critic dialectic". Dreptatea, pacea, frăţietatea trebuie ajutate să sporească în condiţiile concrete ale vieţii istorice[160]. Creştinii sunt obligaţi mai ales să participe la acţiunea de statornicire a păcii şi desigur la crearea condiţiilor ei. "Creştinii trebuie să contribuie creator, critic, la opera social-politică a păcii. Căci pacea promisă de Hristos nu trebuie văzută ca o pace privată a insului singuratic; ea nu e o pace parţială, o pace separată, ci o pace pentru *toţi*, o pace care stă deschisă tuturor, celui mai sărac şi mai mic şi mai depărtat"[161].

Această nouă înţelegere protestantă şi catolică a istoriei nu mai e prea străină nici de cea ortodoxă. Ea cuprinde următoarele elemente demne de reţinut:

1) Istoria e condusă de Hristos, ca întreg, spre Împărăţia lui Dumnezeu, prin progresele sociale şi prin reformele instituţiilor ei. De aceea creştinii sunt obligaţi să contribuie la aceste progrese şi reforme. Acestea nu sunt indiferente pentru apropierea ei de Împărăţia lui Dumnezeu.

2) Istoria totuşi nu va ajunge la perfecţiunea eshatologică prin ea însăşi. Căci în durata ei pământească persistă moartea cu multe din grijile şi tristeţile ei; deci nu se poate ajunge în cadrul ei nici la comuniunea desăvârşită cu toţi. De aceea creaţia se cere după un sfârşit.

3) De aceea creştinii sunt datori să participe la toate acţiunile de îmbunătăţire a relaţiilor dintre oameni, nu numai în cadrul particular, ci pe planul general social[162]. Ei trebuie să-şi dezvolte un simţ al răspunderii istorice, pe

160. *Geschichte als Sündenfall und Weg Gericht*, 1925.

161. *Die Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München, 1965, p. 203-204.

162. *Ibidem*.

lângă simţul răspunderii faţă de semenul individual, pentru că prin aceasta ajută întreaga omenire să înainteze spre perfecţiunea eshatologică. Dar întrucât această perfecţiune nu se va obţine decât la sfârşitul istoriei, în Dumnezeu, iar înaintarea ei spre acea perfecţiune e susţinută de Dumnezeu însuşi, creştinii trebuie să realizeze în cadrul tuturor relaţiilor şi structurilor sociale, chiar şi a celor mai avansate, legătura cu Dumnezeu, depăşind aspectul pur uman al lor. Ei trebuie să pună chiar în aceste relaţii şi structuri sentimentul răspunderii în faţa lui Dumnezeu pentru semenii lor, ca aceste relaţii să nu rămână cu un caracter de egalitate externă, formală, sau, simplu, uman-sentimentală. Căci aceasta nu umple de plinătate viaţa lor şi nu-i scapă pe oameni de moarte.

Numai un Hristos prezent în creştini şi numai în măsura în care e prezent în ei îi ajută pe aceştia să depăşească continuu aspectul formal, exterior al progresului relaţiilor umane, structurate de reforme tot mai avansate, într-o căldură şi adâncime spirituală satisfăcătoare, după ce-i ajută să contribuie la înfăptuirea unor structuri de tot mai mare dreptate şi frăţietate între oameni.

Un progres în această depăşire a egalităţii şi a respectului exterior se poate realiza, după noi creştinii, în măsura în care Îl avem pe Hristos şi puterea Lui în noi ca subiectul-izvor al iubirii nesfârşite. De aceea numai sfinţii dau o căldură deplină relaţiei lor cu oamenii, întrucât au pe Hristos în ei în mod culminant.

Toate învăţăturile comunicate de Revelaţie şi toate darurile împărtăşite de Hristos au adâncimi spirituale şi trepte nesfârşite. Hristos ca om, sau ca unire desăvârşită a umanului cu Dumnezeu-Cuvântul, are o adâncime nesfârşită de înţelesuri şi de puteri iubitoare, îndumnezeitoare şi ajutătoare, care ne cheamă şi ne conduc mereu înainte şi mai sus în înţelegerea şi trăirea noastră, în descoperirea de ori-

zonturi mereu mai înalte, pe care să le facem cunoscute lumii ca moduri de relaţii superioare.

Tainele Bisericii nu ne dau nici ele numai nişte haruri statice, nişte bunuri sau nişte virtuţi limitate, pe care să le ţinem cu grijă în limitele prezente, ca să le arătăm la judecata din urmă lui Dumnezeu bine conservate, ca talantul nelucrat sau neînmulţit, din Evanghelie. Tainele au şi ele un caracter profetic-dinamic, dându-ne puteri care trebuie mereu dezvoltate şi mai deplin actualizate şi care să ne ducă la trepte spirituale tot mai avansate în relaţiile interumane, spre desăvârşirea finală. Dar aceste adâncimi le valorificăm nu numai noi, ci împreună cu Hristos, folosindu-ne la aceasta şi de aspectele noi ale realităţii sociale, pe care istoria le scoate la iveală nu numai prin evoluţia lentă, ci câteodată şi prin salturi ce se produc în ea. Hristos nu Se mulţumeşte să ne arate ca profet starea Sa, în mod pasiv, ca stare spre care trebuie să tindem toţi. El este permanentul Profet care ne conduce mereu mai aproape de El, mereu mai sus şi mai aproape de Împărăţia cerurilor.

Hristos e ţinta creaţiei şi conducătorul ei spre acea ţintă. Ca atare El dă desfăşurării ei un sens. Creştinii văd această conducere a lui Hristos şi contribuie la înaintarea ei, dar şi depăşesc continuu în trăirea lor tot mai adâncă orice punct atins de ea.

Dar nici sfinţii nu socotesc că au ajuns la sfârşitul istoriei, ci şi ei aşteaptă sfârşitul ei, pentru a trăi în plinătatea ei comuniunea pan-umană, prin revelarea văzută a slavei lui Hristos şi prin activarea deplină a întregii Lui puteri iubitoare de oameni.

Astfel,Împărăţia lui Dumnezeu va veni se pare după ce creaţia va fi realizat pentru totalitatea lumii structuri corespunzătoare cu acea Împărăţie a dreptăţii, a păcii şi egalităţii şi, măcar pentru unii, trăirea cât mai avansată a acestor relaţii în Dumnezeu. Perfecţiunea eshatologică va veni după ce omenirea se va fi străduit să facă tot ce a putut

pentru a se apropia de ea. Când acea perfecţiune va apărea, omenirea va înţelege că tocmai aceasta îi trebuia, adică se va fi pregătit pentru primirea ei cu înţelegere.

Dar Hristos ajută la conducerea aceasta a creaţiei spre El şi o împlineşte în El, la sfârşitul ei, nu numai ca factor ce lucrează în lăuntrul ei, în totalitatea ei într-un fel necunoscut, iar în creştini într-un fel mai conştient, ci şi ca Judecător final al ei. Însăşi conştiinţa unei judecăţi finale la care ne vom prezenta dă creştinilor puterea activităţii în istorie, pentru conducerea ei spre Împărăţia lui Dumnezeu. Fiecare va fi judecat la sfârşit în faţa tuturor, în faţa rezultatului final al istoriei. Prin aceasta se va arăta că fiecare e chemat să lucreze binele nu numai în cercul închis al semenilor săi (în egoismul perechii căsătorite care a evitat naşterea de copii, în egoismul tribului, rudelor de sânge etc., în egoismul neamului), ci şi pentru cauzele generale ale omenirii. De aceea şi morţii dinainte vor fi judecaţi din nou atunci, pentru că atunci se va vedea în ce măsură faptele lor au determinat pe cei ce au trăit după ei să lucreze bine sau rău pentru toată umanitatea şi pentru dezvoltarea ei.

Acesta e încă un motiv pentru care urmăresc şi sfinţii şi îngerii, în mod palpitant, cum îşi duc şi cum îşi sfârşesc viaţa oamenii următori, rugându-se pentru ei, ajutându-i, ţinând cununa lor pregătită.

Dar şi noi, cei de pe pământ, avem o datorie de a contribui la buna dezvoltare a istoriei şi dintr-o responsabilitate pentru înaintaşii noştri, ştiind că ei vor fi judecaţi din nou, la sfârşit, pentru rezultatul la care a ajuns istoria ca întreg.

3. Teoria eshatologicului în cadrul istoriei

Spre deosebire de învăţătura creştină în general şi de interpretările ei amintite, care văd în principiu incompatibilitatea între eshatologie şi istorie, sunt unele concepţii care văd eshatologia ca un eveniment ce se produce în cadrul acesteia, adică în partea finală a ei. Ele împacă într-un

anumit mod imposibil relativul ei cu absolutul apărut în ea. Ele văd parusia lui Hristos ca un eveniment de la finea lumii, dar nu dincolo de ea *(die entgeschichtiche Parusie)*[163]. Reprezentanții lor afirmă că, precum lumea a fost locul de luptă pentru Hristos și pentru Împărăția Lui, așa trebuie să fie și locul Lui de biruință; că precum S-a arătat umilit în ea, așa trebuie să Se arate și triumfător; că istoria numai așa și-ar primi sensul deplin, ar lepăda caracterul enigmatic, dacă ar fi luminată la sfârșit de apariția Domnului în slavă. Ele spun că, dacă lucrarea lui Dumnezeu în lume înseamnă o continuă afirmare a ei, El ar trebui să apară și la sfârșitul ei, aducând un *da* final pentru ea și arătând că Dumnezeu poate apărea în ea în toată strălucirea Lui, că ea este în stare să-L facă arătat, chenoza Lui neținând de structura timpului, ci de voia lui Dumnezeu de a Se reține de la deplina Lui manifestare, pentru a lăsa omului putința de a se decide în deplină libertate pentru El[164].

Că sensul istoriei creației se va dezvălui de-abia prin revelația deplină a lui Iisus la a doua venire, de-abia prin judecata ce o va rosti El asupra ei și că de-abia această judecată va arăta deplin importanța pe care o are istoria, este just. Dar pe ce temei se deduce că această descoperire a sensului deplin al ei, deci această clarificare a poziției lui Dumnezeu față de tot ce s-a săvârșit în ea, trebuie să fie și un eveniment în această istorie, când orice eveniment în această istorie trebuie să împrumute caracterul ei relativ[165]?

Sensul istoriei nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, căci aceasta ar însemna că ea a ajuns la capăt cât încă ea durează, ceea ce este imposibil. De aceea arătarea descoperită a lui Iisus

163. P. Althaus, *op. cit.*, 245.
164. Argumentele acestea le aduce mai ales N. Schmidt, *Zeit und Zwigkeit*, 1927. Vezi la P. Althaus, *op. cit.*, p. 245-247.
165. P. Althaus, *op. cit.*, p. 303.

Hristos cu umanitatea Sa desăvârşit îndumnezeită nu poate avea loc în istorie. Căci însăşi umanitatea aceasta îndumnezeită e dincolo de istorie. Istoria e prin fiinţa ei drum, nu odihnă finală, ea e tensiune neajunsă la capăt. Ea e timp şi în timp nu e dat totul concentrat. Fără să socotim că în ea trebuie să se facă numaidecât răul, cât ţine ea încă nu se posedă tot binele. Ea e domeniul mişcării spre desăvârşire, nu al desăvârşirii în care a încetat mişcarea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, lăsând loc mult presupunerilor, posibilităţilor, ambiguităţilor. Din această tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în tensiune, în mişcare, în puterile istoriei. E necesară o oprire a istoriei efectuată de Sus, pentru ca omenirea să fie trecută la o existenţă supraistorică.

Teoriile care văd Parusia ca un eveniment în partea finală a istoriei, care văd eshatologicul, desăvârşirea ca o fază finală a istoriei, concep Împărăţia cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia, sau lumea aceasta ca un chip nedezvoltat al Împărăţiei cerurilor. Nu văd caracterul transcendent al Împărăţiei cerurilor, sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta şi Împărăţia cerurilor.

Mai accentuată e greşeala aceasta la *hiliaştii* propriu-zişi, care aşteaptă o împărăţie a lui Hristos de o mie de ani pe pământ, înainte de judecata din urmă. De bucuria acestei Împărăţii vor avea parte, zic ei, numai drepţii, atât cei morţi, care vor învia la începutul ei, cât şi cei din viaţă, care se vor adăuga acelora. Păcătoşii care nu vor fi murit vor petrece în timpul ei închişi în temniţă – deşi după altă părere drepţii vor petrece în timpul ei în cer, cu Hristos, iar satana cu îngerii lui şi cu păcătoşii care n-au murit, pe pământul pustiit[166]. La sfârşitul mileniului se va da drumul satanei, iar păcătoşii vor învia. Satana cu îngerii lui şi cu păcătoşii se

166. W. Müller, *Die Adventisten. Was man von ihnen wissen muss?*, Advent Verlag (K. V.), Hamburg, Wien, Zürich.

vor ridica împotriva lui Hristos şi a drepţilor, dar vor fi nimiciţi total. După altă părere, păcătoşii morţi vor învia pentru judecata universală, numai după ce ultima răscoală a satanei şi a păcătoşilor de pe pământ va fi înfrântă[167].

În toate variantele milenariste, Împărăţia cerurilor are un caracter istoric după chipul vieţii de acum. Păcătoşii vor porni împotriva cetăţenilor acestei împărăţii o luptă trupească sau spirituală, pe pământ, deci se pot ciocni într-un anumit moment, căci are loc cel puţin atunci o coexistenţă între cei drepţi şi cei păcătoşi. Sectele care o susţin nu se mulţumesc numai cu fericirea duhovnicească a vieţii spirituale, ci doresc cel puţin pentru un răstimp de o mie de ani, anterior aceleia, o fericire mai apropiată de cea posibilă în lume.

Învăţătura aceasta înseamnă o reluare a speranţelor poporului iudeu care aştepta pe Mesia pentru a restabili împărăţia Lui pământească distrusă de împărăţia Babilonului. *Ea interpretează greşit proorociile din Vechiul Testament,* care vorbesc de o viitoare restabilire a strălucirii lui Israel prin Mesia. Se spune că după întoarcerea din Babilon nu s-a mai restabilit cu adevărat acea împărăţie, aşa cum s-a prezis de Isaia (49, 23; 61, 5-6), de Daniel (cap 2 şi 7) şi de Iezechiel (cap. 40-48). Deci cândva trebuie să se împlinească. Învăţătura aceasta n-a fost reluată numai de unele secte, ci şi de o serie de teologi protestanţi, ca de pildă de Coccejus, Bengel, Ottinger, Merken, I. Th. Beck, Auberlen, R. Rothe, Martensen, Hoffmann, Delitzsch, Frank etc.

În general, hiliasmul înseamnă aşteptarea unei viitoare "desăvârşiri provizorii a Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ printr-o intervenţie nemijlocită a lui Hristos cel înălţat"[168]. Dar multiplele lui variante se pot reduce la două forme generale: hiliasmul moderat şi hiliasmul strict. Cel dintâi aşteaptă venirea lui Hristos la sfârşitul perioadei de

168. Th. Häring, *Der christliche Glaube,* ed. 2, 1912, p. 676 ş.u.

desăvârşire a istoriei, cel din urmă, la început. Hiliasmul moderat e reprezentat de Spener, cu speranţa sa "în timpuri viitoare mai bune"; de Bengel, cu aşteptarea unui timp de biruinţă şi înflorire a Bisericii; de Delitzch şi de Martensen, care vorbesc de o venire "spirituală" a lui Hristos[169].

După hiliasmul moderat, poporul Israel se va converti, va veni un timp de mare misiune, creştinismul va avea o putere de stăpânire peste lume, ideile creştine vor străbate viaţa şi instituţiile umane. Toate acestea vor fi efectul lui Hristos cel înălţat şi al domniei Lui, pe care o va exercita nevăzut din cer, prin parusia Lui "spirituală". Dar venirea Lui personală vizibilă încă nu s-a produs, deci nici învierea şi transfigurarea comunităţii creştine[170].

Altfel e hiliasmul strict al lui Hoffmann, Frank şi Auberlen. După aceştia, mileniul începe cu venirea lui Hristos, cu învierea şi prefacerea credincioşilor, cu restabilirea comunităţii transfigurate pe pământ. Hristos revenit va exercita o stăpânire împărătească pe pământ[171]. Această stăpânire a lui Hristos pe pământ va coincide cu împărăţia făgăduită lui Israel. "Hiliasmul şi aşteptarea pentru Israel îşi aparţin laolaltă"[172]. Israel se va întoarce din diaspora în Canaan şi prin Hristos cel revenit i se va restabili împărăţia. Israel va exercita stăpânirea "sub regele mesianic, făgăduit lui"[173]. Ierusalimul va fi centrul împărăţiei de o mie de ani. Israel va păşi iarăşi în fruntea întregii omeniri[174]. Precum se raportează preotul la credincioşi, aşa se va raporta Israel la lume: va mijloci raporturile ei cu Dumnezeu. "Astfel, iudeii sunt învăţătorii noştri în lucrurile dumnezeieşti. Căci ei sunt şi în Noul Testament".

169. Martensen, *Weltreich, Religion und Gottesherschaft*, II, p. 425.
170. La P. Althaus, *op. cit.*, p. 294.
171. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 47.
172. Auberlen, *Das römische Reich*, p. 230, 233, 345 urm.
173. P. Althaus, *op. cit.*, p. 295, nota 1.
174. Frank, *op. cit.*, 47, 7, 8.

Acestei învăţături i se poate răspunde că proorocia despre restabilirea împărăţiei lui Israel s-a împlinit prin întemeierea Bisericii, care e Israel cel spiritual, sau se va împlini desăvârşit în viaţa viitoare. "Prin Hristos, Ierusalimul, templul, cultul, ca umbre (Col. 2, 17; Evr. 8, 5; 10, 1), au fost depăşite şi desfiinţate odată pentru totdeauna. De când Hristos e aici, nu mai poate veni ceasul pentru Iezechiel (40-48) cu viziunea noului Ierusalim preoţesc; nu mai există alt templu decât comunitatea lui Hristos însuşi. Şi de când e aici Hristos, readunarea poporului lui Israel din diaspora nu mai are o însemnătate pentru istoria mântuirii, pentru că însemnătatea specială a ţării, a Ierusalimului, a împărăţiei lui Israel, a cultului lui, a trecut. De atunci încoace diaspora lui Israel e tot aşa de puţin o temă teologică, cum e diaspora poporului german în faţa lumii". "Israel ca popor istoric nu mai e o mărime teologică, un factor în istoria mântuirii; de la Hristos, Israel şi-a împlinit misiunea lui în istoria mântuirii"[175].

Hiliasmul pretinde o împlinire a speranţei creştine în planul imanent al istoriei. El pretinde că dacă lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu e un *da* pentru istoria aceasta a noastră, acest *da* trebuie să se manifeste şi la sfârşit. Istoria trebuie să fie desăvârşită, zic hiliaştii. "Dar desăvârşirea istoriei înseamnă caracterul istoric al desăvârşirii". "Biserica lui Hristos apare în istorie, luptă în istorie, ea trebuie să ajungă tot în istorie la desăvârşire şi la biruinţă; ea a suferit în lume şi din partea lumii, ea trebuie să fie arătată de aceea lumii şi în slava ei"[176]. Sau: "Istoria nu poate să ajungă la sfârşit, până ce Hristos nu a supus, în ziua ultimă a istoriei, toate formele, instituţiile şi mişcările istorice, stăpânirii Sale"[177].

175. Fr. Spemann, *Jerusalem, Wittenberg und Rom* (fără an), p. 214.

176. P. Althaus, *op. cit.*, p. 300-301.

177. *Ibidem*, p. 303, unde citează şi pe Irineu, cunoscut ca hiliast: "Căci e drept ca Biserica, în aceeaşi creaţiune în care a lucrat şi a fost încercată în toate felurile, să obţină şi roadele răbdării ei" (*Adv. haereses*, 5, 32 ş.u.).

Hiliasmul nu se poate susţine din punct de vedere teologic şi e în sine contradictoriu. Faţă de hiliasmul moderat se poate spune: dacă desăvârşirea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai aşteaptă venirea lui Hristos? Iar faţă de hiliasmul strict se naşte întrebarea: oare nu înseamnă venirea lui Hristos ca atare şi învierea de obşte, în mod necesar, sfârşitul istoriei şi al chipului actual al creaţiei? Unde ar mai fi deci loc pentru o împărăţie intermediară? Sau dacă ea e desăvârşirea finală, ce mai are să aducă în plus Împărăţia cerurilor care urmează "mileniului"? Nu se slăbeşte astfel nădejdea după împărăţia finală? "Mai departe: întrucât hiliasmul fixează o ţintă provizorie, o treaptă intermediară între istoria noastră de acum şi desăvârşirea finală, trebuie să sfâşie ceea ce ţine nedespărţit împreună şi să zugrăvească un tablou contradictoriu. El admite ca primă treaptă a desăvârşirii "mântuirea comunităţii", de care trebuie deosebită ca a doua treaptă "mântuirea lumii". Dar cum poate fi despărţită comunitatea, de omenire şi de lume? Învierea şi desăvârşirea comunităţii nu poate fi ceva izolat. Moartea noastră nu e numai moartea noastră, ci a chipului actual al creaţiei. Învierea noastră nu e numai învierea noastră, ci e radicala înnoire a creaţiei întregi. Învierea morţilor într-o împărăţie finală a istoriei, o "comunitate transfigurată" pe pământul vechi, nu e decât "mitologie"[178]. Cum pot fi incoruptibile

178. M. N. Feret, *op. cit.*, p. 304-305. D. Hofmann *(Enzyklopedie)*, p. 109 ş.u.: Comunitatea e transfigurată "pentru ca să se facă văzută comunitatea Dumnezeului celui viu împotriva lumii". "După ce apariţia Bisericii a stat în contradicţie cu fiinţa lumii, acum contradicţia ei e suprimată. Comunitatea transfigurată poate începe acum o activitate de fel nou, şi Hristos, o nouă activitate prin ea, care convinge lumea de faptul că aici s-a realizat mântuirea şi o supune şi pe ea acestei mântuiri". Sunt adunate aici, zice Althaus *(op. cit.*, 304, nota 3), într-un tablou teologic imposibil, istoria, minunea, duşmănia împotriva lumii şi - ceea ce sparge istoria - transfigurarea naturii, învierea, înnoirea comunităţii desăvârşite. St. Thomasius (*Christi Person und Werk*, III, 2, 464 urm.) spune de această vi-

trupurile în forma actuală a creației? Iar dacă trupurile celor înviați sunt coruptibile, cum pot trăi o mie de ani și cum pot fi ferite de neajunsurile bolilor și ale necesităților trupești? Și cum pot lupta cei în trupuri muritoare, cu cei în trupuri care nu mor o mie de ani?

Pe lângă aceea, de ce s-ar dori o fericire în această lume, înainte de a se obține cea din planul eternității? Și în ce ar consta ea? Dacă ar fi o stăpânire a celor blânzi, cum s-ar menține ea în această lume? Dacă ar fi o stăpânire cu putere lumească asupra celorlalți, cum s-ar potrivi ea pentru niște oameni care se pretind superiori spiritual? Nu înseamnă aceasta că cei ce ar domni astfel ar fi niște oameni cu nimic mai buni decât cei stăpâniți și deci că ei așteaptă această stăpânire ca o revanșă pentru umilirile dinainte, o revanșă care le dă o bucurie mai sigură și mai concretă decât bucuria spirituală și problematică din altă lume? Ipoteza hiliastă e lipsită de orice preocupare de înduhovnicire a omului.

4. Conjecturi despre condiția lumii în momentul sfârșitului

Mântuitorul a declarat că nimeni nu știe ziua și ceasul în care va veni, "nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32). "Drept aceea, privegheați, că nu știți ceasul când vine Fiul omului" (Mt. 25, 13; Mc. 13, 33; Lc. 12, 40). Numai Tatălui Îi revine să aprecieze momentul acesta. Toate calculele care, pornind de la numere

ziune: "un gând ciudat: o comunitate fericită a lui Dumnezeu, desăvârșită spiritual, trupește, cu Domnul ei transfigurat în mijlocul ei, în mijlocul unei omeniri în care sunt încă păcate de moarte - și apoi o istorie a acestei comunități care iarăși trăiește strâmtorată de cei de afară, ba chiar într-un fel de suferință... nu poate avea ca reședință a existenței decât lumea veche netransfigurată".

arbitrar interpretate (Daniel 7, 2; 9, 25; Apoc. 12, 14 etc.) fixează zilele, lunile, vremile, ca date precise, trec peste granița ce a pus-o Dumnezeu putinței de previziune a omului și de stabilire a sensului adevărat al simbolurilor Revelației, care sunt profeții ce se vor lumina deplin după împlinirea lor.

Dată fiind granița pusă de Mântuitorul, se pot face doar conjecturi asupra condițiilor generale ale momentului istoric care ar putea justifica sfârșitul lumii.

Se pare că lumea va urma în general, din punct de vedere al structurilor sociale și al dezvoltării intelectual-științifice, o linie de progres. Iar părerea majorității teologilor din timpul mai nou este că creștinismul nu trebuie să se opună acestui progres, ci să-l sprijine, căci el poate fi și baza unui progres pe plan spiritual.

Dar sensul progresului spiritual poate avea multe înțelesuri. De aceea sfârșitul lumii nu poate fi prevăzut cu precizie.

Părinții și teologii ortodocși au prezentat și ei momentul care ar putea provoca sfârșitul lumii, ca o stare caracterizată prin ambiguitate. Simeon Tesaloniceanul spune că sfârșitul va veni "când se va răci dragostea, când se va înmulți răutatea și va pieri bunătatea"[179], deci răul va fi ajuns la o ultimă dezvoltare. P. Florensky, recunoscând că Duhul va apărea deplin numai după ce se va sfârși creația în forma ei actuală, spune că aceasta va coincide cu o ultimă dezvoltare a binelui: "Pe măsura apropierii sfârșitului istoriei, apar pe culmile Sfintei Biserici raze noi, până acum aproape nearătate, ale zilei viitoare ce nu se va mai întuneca. Însă Simeon Noul Teolog vorbește oarecum altfel; el scoate anumite tonuri noi în comparație cu asceții vechi. În

179. "Răspunsuri la întrebările unui arhiereu", 28, în *Tratat despre toate dogmele credinței noastre ortodoxe*, 1865, București, p. 319.

Biserica noastră aceste tonuri par asemenea soarelui ce răsare la sărbătoarea sărbătorilor. Sfântul Serafim de Sarov şi marii stareţi ai mânăstirii Optina: Leo, Leonid şi Macarie, dar în special Ambrozie, concentrează în ei sfinţenia ca într-un focar. Prin ei e vizibil Cel ce vine, ca printr-un ochean. E aici o nuanţă nouă, unică, apocaliptică"[180].

Dar deşi istoria ar putea fi considerată coaptă pentru sfârşit, când va fi ajuns la faza amintită, sfârşitul va fi adus în fond de Dumnezeu. Numai El vede sigur când ea e coaptă de fapt pentru sfârşit, pentru descoperirea sensului ei ca întreg.

Apariţia sensului acestuia de Sus este una cu apariţia Cuvântului lui Dumnezeu, pe Care Apocalipsa Îl descrie ca venind călare pe un cal alb şi ca numindu-Se *Credincios* şi *Adevărat* şi judecând şi războindu-Se întru dreptate (Apoc. 19, 11, urm.). Cuvântul lui Dumnezeu e şi Raţiunea lui Dumnezeu, Care ca atare e şi sensul desfăşurării istoriei. El Se va arăta pe cerul deschis. Cerul se va deschide pentru a izbucni din el sensul, raţiunea tuturor celor ce au fost săvârşite pe pământ, iar raţiunea aceasta vine pe cal alb, adică răsturnând repede toată raţiunea (tot cuvântul) ipocrită şi tot adevărul mincinos care ar vrea să i se opună. El *e credincios,* nu pentru că El crede, ci pentru că e fidel lumii pe care a creat-o pentru un sens şi vrea să o împlinească în El; *e credincios* celor ce le-a făgăduit fericirea veşnică dacă vor lucra din credinţa în El. Şi *adevărat,* în opoziţie cu toată minciuna amestecată în viaţa omenească[181]. Raţiunea de Sus, după care au fost create raţiunile ce s-au manifestat în istorie, va apărea pentru a lumina deplin ţinta spre care au avut să înainteze şi va arăta întrucât au înaintat spre ea sau nu.

180. P. Florensky, *Stolp i utverjdenie istinî,* Berlin, 1929, p. 125.

181. Origen, *Coment. la Ev. Ioan,* ed. Erwin Preuschen, Leipzig, 1903, în Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, p. 59.

5. Semnele sfârşitului şi motivul nevăzut al sfârşitului lumii

Conform Sfintei Scripturi, deşi nu se va putea prevedea cu siguranţă momentul sfârşitului lumii, totuşi vor fi unele semne care pot să indice cu oarecare probabilitate apropierea sfârşitului. Desigur că şi aceste semne sunt supuse unei ambiguităţi. De aceea, Sfânta Scriptură spune pe de o parte că sfârşitul va veni pe neaşteptate, dar pe de altă parte, dă unele semne ale apropierii lui.

Sfântul Apostol Petru înfăţişează caracterul ambiguu al apropierii sfârşitului, declarând că şi atunci unii se vor îndoi de apropierea lui. De aceea sfârşitul va veni "ca un fur". "Întâi trebuie să ştiţi că în zilele cele de apoi, veni-vor cu batjocură batjocoritorii, care vor umbla după poftele lor şi vor zice: "Unde este făgăduinţa venirii Lui? Că de când au adormit părinţii, toate rămân aşa ca de la începutul zidirii... Iar ziua Domnului va veni ca un fur; atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare; stihiile arzând se vor desface şi pământul şi lucrurile de pe el vor arde cu totul" (2 Pt. 3, 3-4, 10).

Pe de o parte, semnele sfârşitului date de Scriptură par să fie foarte caracteristice. Dar pe de altă parte, din cauza echivocului care va persista, nici aceste semne nu pot fi identificate cu siguranţă deplină. Ele sunt: 1) predicarea Evangheliei la toate popoarele (Mt. 24, 14); 2) convertirea poporului iudeu la creştinism (Rom. 11, 25); 3) înmulţirea fărădelegii şi răcirea dragostei între oameni (Mt. 24, 10, 12), căderea multora de la credinţă, amăgiţi de prooroci mincinoşi (Mt. 24, 4 ş.u.), înmulţirea războaielor şi a veştilor de războaie (Mt. 24, 6-7), mari catastrofe în natură (Mt. 24, 7, 29); 4) venirea lui Enoh şi Ilie (Apoc. 11, 3); 5) venirea lui Antihrist (2 Tes. 2, 3-11; 1 In 2, 18) care va lucra împreună cu apostolii săi mincinoşi tot felul de semne ca să amăgească pe oameni; substituindu-se lui Hristos, el va prigoni cu furie pe aleşii Domnului (Mt. 24, 5, 11); 6)

arătarea pe cer a "semnului Fiului Omului" (Mt. 24, 30), adică a crucii.

Semnele 1 şi 3 sunt ceva prea general, ca să se poată cunoaşte exact când s-au produs. Convertirea poporului iudeu nu ştim în ce sens are să se înţeleagă. Celelalte semne cuprind pe de o parte ceva misterios, pe de alta vor avea o aparenţă lipsită de echivoc. De aceea mulţi vor putea să le indice ca prezente, înainte de a se produce real, şi mulţi vor putea contesta realitatea lor, când se vor produce de fapt.

Astfel, istoria va putea ajunge obiectiv de multe ori aproape de sfârşit, dar oamenii nu vor putea subiectiv să cunoască aceasta; sau unii oameni o vor considera aproape de sfârşit, fără să fie de fapt. De aceea ei vor continua să se căsătorească şi să se ocupe cu celelalte treburi ale lor, chiar în preajma sfârşitului ei real. *Istoria nu va ajunge la sfârşit prin ea însăşi, ci prin voia lui Dumnezeu.*

Dumnezeu îi pune capăt când vrea, dar aceasta, se pare că atunci când continuarea ei nu ar mai avea într-adevăr un rost, chiar dacă multor oameni li s-ar părea dimpotrivă. Numai din viaţa lor de dincolo vor vedea şi ei că o continuare a istoriei ar fi fost inutilă. De aceea Scriptura cere ca oamenii să fie pregătiţi pentru sfârşit, dar nu să fixeze un soroc al lui (Mt. 24, 42).

Unii Părinţi bisericeşti văd motivul sfârşitului lumii la un moment dat, într-un plan intern al lui Dumnezeu. Sfârşitul ei va veni prin Dumnezeu, atunci când ea îşi va fi împlinit rostul conform planului lui Dumnezeu.

Ambele idei: sfârşitul lumii prin Dumnezeu, dar atunci când ea îşi va fi împlinit rostul prevăzut de Dumnezeu, se cuprind în afirmaţia Sfântului Maxim Mărturisitorul şi a Sfântului Simeon Noul Teolog, că întâi trebuie să se împlinească lumea de Sus şi apoi va veni sfârşitul. După cel dintâi, lumea de Sus se va împlini când toate mădularele se vor strânge în jurul Capului – Hristos, ca să fie trupul lui

Hristos complet[182]. Cel de al doilea dezvoltă ideea aceasta, adăugând că, pentru a se întregi trupul lui Hristos cu toţi cei mai înainte rânduiţi, trebuie ca aceştia să se nască pe pământ. "Deci, fiindcă Biserica este trupul lui Hristos şi mireasa Lui şi lumea de sus şi locaşul lui Dumnezeu, iar mădularele trupului Lui sunt toţi sfinţii; şi fiindcă nu s-au născut încă toţi, nici n-au bineplăcut, este vădit că nici trupul lui Hristos nu e complet şi nu s-a umplut încă lumea de sus, adică poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se află încă mulţi în lume şi până azi mulţi care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt şi mulţi păcătoşi şi risipitori care se vor pocăi şi mulţi neascultători care vor asculta. Şi încă mulţi se vor naşte şi vor bineplăcea lui Dumnezeu până la glasul trâmbiţei din urmă. De aceea e de trebuinţă să se nască toţi cei mai-înainte-ştiuţi de Dumnezeu şi să se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia, a Ierusalimului celor întâi-născuţi, în cele cereşti. Şi atunci se va umple plinătatea trupului lui Hristos de cei ce sunt mai înainte-rânduiţi de Dumnezeu ca să se facă după chipul Fiului Său, care sunt fiii luminii şi ai zilei aceleia. Aceştia sunt toţi mai înainte-rânduiţi şi scrişi şi măsuraţi şi se vor uni şi se vor lipi de trupul lui Hristos şi atunci va fi întreg şi desăvârşit trupul lui Hristos şi nu va mai lipsi nici un mădular"[183].

Ideea a exprimat-o mai înainte Sfântul Grigorie de Nyssa,care zice: "Prin cei ce se adaugă continuu la credinţă, Hristos Se zideşte pe Sine însuşi. Şi El va înceta să Se zidească pe Sine, când va ajunge la măsura de creştere şi desăvârşire a trupului şi nu va mai lipsi ceva care să trebuiască să se adauge prin zidire, toţi fiind zidiţi pe temelia proorocilor şi apostolilor... Dacă deci, Cap fiind El, Îşi zideşte corpul Său în continuare prin cei ce se adaugă mereu, închegându-i şi articulându-i pe toţi în ceea ce i se po-

182. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1280-1281.
183. *Cuv. 45*, ed. cit., p. 219.

trivește fiecăruia după măsura lucrării lui, ca să fie, fie mână, fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completează trupul, pe măsura credinței fiecăruia, iar făcând aceasta Se zidește pe Sine, precum s-a zis, e clar că sălășluindu-Se în toți, pe toți îi primește în Sine, pe cei ce se unesc cu Sine prin împărtășirea de trupul Său, și pe toți îi face mădulare ale trupului Său, ca să fie mădulare multe, dar un trup"[184].

Sfârșitul lumii va veni deci când se va completa lumea din punct de vedere spiritual, sau trupul lui Hristos, ca o spiritualitate unitară și armonică. Unitatea acelei lumi trebuie să cuprindă totalitatea formelor de încorporare individuală a spiritualității divino-umane a lui Hristos. Desigur, deplinătatea unirii se va realiza dincolo. Dar dincolo se realizează cele năzuite aici.

Dar de ce este definită prin număr această totalitate și nu implică mai degrabă o infinitate de forme individuale, e greu de înțeles. Poate pentru spiritul finit e necesar acest caracter definit al totalității formelor de spiritualitate, ca să le poată cuprinde fiecare pe toate. Spiritualitatea divină exprimată uman primește un contur definit, fără a înceta să fie experiată ca infinită în adâncimea ei. Poate însă motivul principal pentru care numărul persoanelor care completează Trupul tainic al Domnului e definit, să fie acela că un număr infinit de persoane nu poate fi iubit. Iubirea infinită cere și o concentrare a ei spre persoane de număr finit. Nici dumnezeirea nu e un număr infinit de persoane. Dar ipostasurile ce se iubesc sunt ele înseși infinite. Tot așa experiază infinitul persoanele umane ce se iubesc în trupul Domnului cu iubirea unitară din El, sau din Sfânta Treime, dar nu din infinite centre divine.

Însă conturul definit al spiritualității se referă probabil nu numai la numărul limitat de persoane în care se experia-

184. *In illud: tunc ipse Filius subjecitur*, P.G. 44, col. 1317-1320.

ză, ci şi la modalităţile de experienţă şi exprimare a spiritualităţii lui Hristos de către lumea spiritelor create, fără ca să se excludă trăirea infinitului de către ele şi o înaintare în Hristos cel infinit şi Unul prin fiecare modalitate. Persoanele se grupează pe pământ pentru a experia modalităţi mai bogate ale încorporării spiritualităţii divine a Capului noii umanităţi, Hristos, în legături variate şi mereu schimbate. Dar în lumea viitoare fiecare persoană, deşi reprezintă o modalitate de încorporare a spiritualităţii infinite a lui Hristos, va avea şi va înţelege în legătură cu ea pe toate celelalte într-un mod infinit mai deplin ca aici, încât fiecare va trăi întreaga spiritualitate a lui Hristos, a trupului tainic al Lui, dar în altă formă. Iar pe de altă parte, întreaga spiritualitate dumnezeiască şi omenească concentrată în Hristos, Capul trupului omenirii îndumnezeite, se va afla actualizată prin mădularele acestui trup al Său. Nimic din comoara aflată în Hristos nu va fi nevalorificată în trupul Lui tainic, datorită nenumăratelor capacităţi naturale, înălţate de har, pe care le reprezintă mădularele Lui.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Dumnezeu priveşte în viziunea Sa omenirea ca pe un întreg şi, dacă n-ar fi prevăzut căderea ei, oamenii s-ar fi născut altfel şi ar fi apărut toţi în existenţă deodată[185]. Faptul că în urma păcatului se nasc succesiv, face ca fiecare să aştepte realizarea sa deplină până la naşterea tuturor. Oarecum naşterea deplină a fiecăruia e condiţionată de naşterea tuturor până la sfârşitul lumii. Chipul dumnezeiesc e comun întregii omeniri. "La început, când puterea divină a produs natura existenţelor, ţinta lor a fost creată în imediată corespondenţă cu începutul lor... În acelaşi moment cu începutul lor apare perfecţiunea lor finală. Natura umană era în număr. Ca şi celelalte creaturi,ea trebuia să aibă perfecţiunea sa chiar în momen-

185. P.G., 44, col. 72. Conf. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, 1953, p. 55: "Dans le premier dessein divin toute espèce allait être realisée instantanément dans sa totalité".

tul creației, imediat"[186]. Datorită căderii, specia umană "are durerea să regăsească prin generații succesive integritatea ei numerică și ontologică, adică libertatea completă sau, mai bine-zis, libertatea de jugul păcatului"[187].

Îmbinând motivele dezvoltării istoriei spre sfârșit cu motivul opririi ei când va vrea Dumnezeu, s-ar putea spune că lumea se va sfârși atunci când, pe de o parte, nu vor mai crește în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualității lui Hristos, pe de alta, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârși atunci când nu va mai fi posibilă în ea o dezvoltare a spiritualității infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidentală, nici silită de providența divină, ci se va datora unei misterioase convergențe și întâlniri a acesteia cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creație va coincide cu neputința ei de a mai sesiza și dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de Sus s-a completat.

Prin îmbinarea acestor două cauzalități în explicarea sfârșitului istoriei, se dă un răspuns afirmației eventuale că istoria, sfârșind printr-o epuizare a posibilităților ei de a mai sesiza și dezvolta în cadrul ei virtualitățile sădite în ea de Dumnezeu și concentrate, actualizate și descoperite în Hristos, e un eșec al operei lui Dumnezeu.

Însuși faptul că omenirea e destinată învierii, a cărei bază a pus-o Hristos, și anume învierii în solidaritate, pe un plan de viață absolut și etern fericită, arată că Dumnezeu a pregătit pentru omenire ceva cu mult mai înalt, și istoria

186. P.G. 44, col. 1100 C.
187. Gaïth, *op. cit.*, p. 5-6.

creației e numai o etapă de existență omenească în care să contribuie și omenirea la creșterea ei pentru această viață absolut fericită.

Apoi, istoria a dezvoltat, dacă nu într-un mod uniform, măcar în mod dublu (ambiguu) virtualitățile puse în ea de Dumnezeu și reînnoite și desăvârșite în Hristos. Ea a pus în lumină ultimă, în limitele relative ce țin de ea, tema omului ca ființă supremă a creației vizibile, destinată să cunoască opera lui Dumnezeu și să se cunoască pe sine însăși în valoarea ei, superioară tuturor creaturilor. Dacă nu toți folosesc această dezvoltare maximă a virtualităților umane, ca prin ele să vadă dincolo de ele și să se unească cu Dumnezeu cel întrupat, pentru o dezvoltare infinită dincolo de imanența finită, aceasta se datorește libertății omului, pe care Dumnezeu nu voiește să o anuleze.

B
Chipul înnoit al lumii și modul trecerii chipului ei actual, în cel înnoit

1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților

Evenimentele cuprinse în acest titlu sunt învăluite în cel mai adânc mister. Ele au caracter apofatic-pnevmatic. Prin ele se transcende planul existenței imanente. Ele se vor petrece oarecum simultan. Lumea se va preface cu iuțeală de fulger. În același timp vor ieși din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate și trupurile vii se vor preface în trupuri înviate. Simultan va avea loc a doua venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui înviat va preface chipul acesta al lumii și va fi cauza învierii morților. De aceea "ziua" în care au loc toate acestea se numește "ziua Domnului".

Cuvântul Sfântului Apostol Petru, că stihiile lumii vor arde (2 Pt. 3, 10), este el însuşi învăluit în mister. El poate să însemne că lumea cea nouă e anticipată de o descompunere a lumii actuale, dovedind că chipul lumii acesteia, care s-a adaptat vieţii de după cădere a oamenilor, trebuie să treacă printr-o adevărată descompunere pentru a se înnoi, aşa cum omul trebuie să treacă prin moarte pentru acelaşi motiv [188]. Dar acest act de consumare care precede apariţia chipului nou al lumii trebuie să se producă cu iuţeală de fulger, căci Sfântul Apostol Pavel spune că cei vii se vor preface într-o clipă (1 Cor. 15, 52), deci într-o clipă va trebui să se petreacă şi prefacerea lumii şi învierea morţilor. Desfacerea chipului actual al lumii va fi în acelaşi timp apariţia ei într-un chip nou, efect care nu e propriu focului material. Arderea aceasta fulgerătoare are o cauză superioară şi are ca scop curăţirea lumii de zgura răului şi o punere a ei într-o stare de transparenţă spirituală. Dar poate că arderea e o îmbinare de cauze superioară şi naturală.

188. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv. 45*, ed. Siros, p. 212: "Precum trupurile noastre când se desfac nu devin cu totul nimic, ci se înnoiesc iarăşi prin înviere, aşa şi cerul şi pământul şi toate cele din ele sau toată zidirea, fiindcă s-au învechit şi s-au murdărit de păcatele noastre, se vor desface de către Făcătorul Dumnezeu prin foc, adică se vor topi şi se vor face noi şi neasemănat mai strălucitoare de cum sunt acum". Iar Metodiu de Olimp zice *(Ex libro de resurrectione*, P.G. 18, col. 273-276): "Rămâne, aşadar, ca zidirea să se înnoiască spre mai bine..., ca sculându-ne noi şi scuturând mortalitatea trupului, eliberându-ne de păcat, să se elibereze şi ea de stricăciune... Deci e necesar ca şi pământul şi cerul să fie părtaşe la arderea şi fierberea tuturor". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. I*, P.G. 91, col. 389: "Căci trece (lumea) şi cele din ea se veştejesc. Căci va veni cu adevărat vremea când va suna o trâmbiţă înfricoşătoare, cu un sunet străin şi totul se va desface, nimicindu-se orânduirea văzută a ei. Şi lumea văzută va trece, luându-şi sfârşitul propriu. Iar lumea ascunsă acum a celor inteligibile se va arăta aducând taine cu totul străine ochilor şi urechilor şi minţii". Sau tot el zice (*Ep. IV*, P.G. 91, col. 416): "Toate... cele văzute vor trece deodată, stihiile arzând şi desfăcându-se în focul care va curăţi mai înainte zidirea întinată de noi pentru venirea Celui curat".

Această prefacere a lumii are cauza oricum în apropierea Domnului de lume. Ea poate să fie exclusiv efectul luminii și al "focului" spiritual al trupului Domnului. Dar acesta poate provoca și un foc material. În cântările de la Duminica Tomii se spune că coasta sau osul Domnului era de foc și Dumnezeu apără pe Toma de simțirea lui. El poate fi simțit de aceea ca foc mai ales de cei răi. Cu atât mai mult iradiază foc din ochii Domnului[189]. În orice caz Domnul este cauza ultimă a consumării lumii vechi și a apariției celei noi. Lumea creată e cuprinsă potențial în Persoana dumnezeiască neîntrupată. Cea transfigurată e cuprinsă în Persoana Cuvântului întrupat și înviat în trup. Prin aceasta se afirmă superioritatea de putere a persoanei față de natură și dependența celei din urmă de prima. Din cuvintele și din fața oricărei persoane iradiază o putere superioară

189. Sf. Isaac Sirul spune că arătarea lui Hristos e foc pentru cei respinși (*Cuv. 84*, ed. Theotoke, p. 480-481). Dar întrucât ei nu simt pe Hristos în acest foc, El le poate apărea ca foc material. Pentru cei păcătoși, dar nu cu totul de condamnat, Domnul va lucra ca un foc pe de o parte dureros, pe de alta transformator. Simeon Metafrastul spune: "Când mă gândesc, suflet nenorocit și ticălos al meu, la venirea și arătarea înfricoșătoare a Domnului, tremur și mă tem și-mi ies cu totul din minte și sunt cuprins de cutremur și de frică și nu știu ce să gândesc. Căci cine va putea sta în fața slavei Lui, când se va arăta să sfărâme pământul? Cine va putea să suporte mânia Lui năpraznică împotriva mea, când puterile cerului se vor clătina, soarele se va întuneca și luna nu-și va mai da lumina ei? Ce frică va fi atunci, ce cutremur le va cuprinde, când toate semințiile pământului vor vedea pe Domnul slavei venind pe norii cerului cu putere și slavă multă! "Atunci cerurile vor pieri cu zgomot și stihiile vor arde", cum a spus fruntașul Apostolilor, Petru: "pământul și cele din el vor arde" (2 Petru 3, 10). Deci, suflete al meu, dacă toate acestea se săvârșesc astfel, cum trebuie să fim când toate se vor topi de frica Domnului? Căci atunci va fi cer nou și pământ nou, când trâmbița va sufla cu putere" (*Cuv. 29*, p. 149. Descrierea aceasta repetă în parte pe cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, 380). Expresia "toate se vor topi de frică" indică efectul pe care îl are un sentiment puternic asupra tuturor celor create, în primul rând asupra sufletelor și prin ele asupra celor create. Între suflet și cele materiale nu e o discontinuitate.

care se datorește spiritului. Cu atât mai mult iradiază o putere din persoana Domnului. Dacă lumea a fost creată prin cuvânt, acum e transformată prin lumina feței, a ochilor,în care S-a îmbrăcat Dumnezeu, pentru ca materia ei să fie făcută după chipul materiei trupului înviat. Iar dacă trupurile au fost însuflețite la început prin suflarea lui Dumnezeu cel neîntrupat, ele învie acum prin iradierea puterii întregi a trupului Său înviat, care e Duhul Lui. "Căci nu e neputincios Cel ce a constituit la început trupul din țărâna pământului, ca, odată desfăcut și întors în pământul din care s-a luat, după hotărârea Creatorului, să-l învie iarăși"[190]. Sfântul Simeon Noui Teolog spune însă pe de o parte că lumea se va preface "la un semn al lui Dumnezeu", pe de alta, că se va preface "arsă de focul dumnezeiesc", deci nu de un foc material, natural[191].

Venind Domnul, pe de o parte arde chipul învârtoșat al lumii, pe de alta o înnoiește, adaptând-o trupului Său înviat și trupurilor celor noi ale oamenilor, a căror înviere tot apropierea trupului Său înviat o va produce, prin puterea ce va iradia din el.

Solidaritatea între apariția chipului nou al lumii și apariția trupurilor înviate o afirmă Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: "Trupurile oamenilor nu trebuie să învie și să devină nestricăcioase înainte de înnoirea tuturor făpturilor. Și precum prima dată s-a zidit lumea nestricăcioasă și pe urmă s-a plăsmuit omul, la fel trebuie să se facă zidirea nestricăcioasă, ca împreună cu ea să se înnoiască și să se facă nestricăcioase și trupurile oamenilor, ca să se facă iarăși duhovnicești și nemuritoare și să locuiască într-o locuință nestricăcioasă, veșnică și duhovnicească"[192]. Chipul actual al lumii este adaptat necesităților de hrană; în el materia e

190. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.*, P.G. 94, col. 1220.

191. "*Cuvânt. etic. I*", în Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théolog. et éthiques*, vol. I, p. 213, 215.

192. *Ibidem*, p. 211 (ed. Siros, Cuv. 45, p. 212).

într-o prefacere necontenită. E un chip stăpânit de legile desfacerii şi recompunerii. E un chip pe care lumea l-a luat din pricina oamenilor, nu invers. De aceea, zidirea aşteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru ca să-şi arate şi ea adevăratul chip (Rom. 8, 19). În chipul înnoit va domni numai "mişcarea stabilă" a unei uniri tot mai mari.

De aceea, când trupurile oamenilor se vor preface, eliberându-se de coruptibilitate, se va preface, în solidaritate cu ele, şi chipul lumii. Iar cum trupurile înviate vor fi ca trupul înviat al lui Hristos, acest trup sau Duhul prezent în el în chip copleşitor e propriu-zis forţa, aluatul care va preface după asemănarea lui lumea întreagă. De aceea, se poate spune că a doua venire a Domnului în trupul cel înviat coincide cu prefacerea lumii şi învierea morţilor, pricinuindu-le simultan. Când El va vrea să intre în solidaritate deplină pnevmatic-corporală – nu simplu şi nedeplin duhovnicească, ca acum – cu lumea aceasta, ea se va preface după chipul Lui[193].

Deci reintrarea deplină pnevmatic-corporală a lui Hristos în solidaritate cu lumea e o reintrare prin Duhul, de Care e plin trupul Lui înviat. Acesta va fi evenimentul Cincizecimii universale şi de supremă putere. Apariţia lui Hristos şi prefacerea lumii înseamnă o ridicare a lumii într-o stare transfigurată de Duhul, Care este în Hristos, sau o extensiune deplină a Duhului, de Care este plin El, asupra lumii. Duhul nu va mai lucra atunci în mod ascuns în lume, ca acum, ci Îşi va arăta efectul lucrării şi la vedere. Strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi. Lumea va fi atunci Taborul generalizat. Viaţa dumnezeiască din trupul lui Hristos va umple lumea întreagă. Dar aceasta nu va fi fiinţa divină, ci lumina şi slava ce pornesc din ea ca plină-

193. Simultaneitatea apariţiei Domnului şi a învierii trupurilor se vede şi din aceea că unii scriitori bisericeşti, urmând lui Matei 25, 32, spun că întâi va fi arătarea Domnului şi apoi învierea oamenilor la judecată (Theophanes Kerameus, *Hom. 10*, P.G. 132, col. 397).

tatea energiilor necreate. Prin aceasta zidirea întreagă devine pnevmatică, incoruptibilă, îndumnezeită, transparentă, deşi pentru a se face capabilă de o astfel de înnoire trebuie să moară forma actuală a lumii, după cum trebuie să se strice forma actuală a trupului pentru a învia într-o formă capabilă de a fi vas deplin al Duhului dumnezeiesc. Aceasta va da o frumuseţe neînchipuită lumii.

2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite şi transparenţa lui Hristos prin toate

Fără să dispară material, lumea va fi atât de scăldată în spiritualitate, încât nu spiritul va fi văzut prin materie, ci materia prin spirit, cum zice undeva Sfântul Grigorie Palama. Subiectele se vor experia reciproc în mod nemijlocit, pline de o spiritualitate care copleşeşte materia, aşa cum se experiază doi oameni într-o desăvârşită comuniune, privindu-se ochi în ochi şi uitând de existenţa realităţii materiale. Aceasta va face ca subiectele să nu-şi mai fie exterioare, ci reciproc interioare.

În fond, însăşi materia lucrurilor şi trupurilor în forma lor actuală e lumină. Lumina lor materială va fi penetrată şi copleşită atunci de lumina imaterială, necreată, făcând ca separările individuale să fie copleşite şi să-şi piardă ascuţimea.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice: "Toată zidirea (cum am spus în multe părţi), împreună cu paradisul, după ce se va înnoi şi va deveni întreagă duhovnicească, va deveni o locuinţă nematerială, nestricăcioasă, neschimbabilă, veşnică şi înţelegătoare (νοερά). Şi cerul va fi neasemănat mai strălucitor şi mai luminos decât cel ce se vede acum, ca un altul nou. Şi pământul va primi o frumuseţe negrăită şi nouă şi un chip neveştejit de verdeaţă. Sau va fi îmbrăcat cu flori luminoase şi foarte variate şi duhovniceşti în care, cum zice cuvântul dumnezeiesc, locuieşte dreptatea. Şi soarele va străluci de şapte ori mai mult şi lumea, îndoit de

cum străluceşte soarele acum, iar stelele vor fi asemenea cu soarele de acum... Şi întreaga lume aceasta va fi mai presus de orice cuvânt, ca una ce întrece orice înţelegere. Dar, fiindcă e duhovnicească şi dumnezeiască, se uneşte cu lumea inteligibilă şi devine un alt paradis inteligibil şi un Ierusalim ceresc, fiindcă a devenit asemenea cu cele cereşti şi s-a unit cu ele"[194].

Sfântul Simeon Noul Teolog îndrăzneşte de aceea să numească acea lume: "imaterială, spirituală şi suprasensibilă", nu "materială şi sensibilă", "mai presus de simţurile noastre", pentru a putea fi o locuinţă adecvată pentru trupul "în întregime spiritual şi inalterabil"[195]. Misterul acelei lumi şi al acelor corpuri materiale dar pnevmatizate, Sfântul Simeon îl descrie în termeni paradoxali. Numai copleşirea naturii prin subiectivitatea persoanelor umplute de iubirea dumnezeiască supremă poate să deschidă o oarecare înţelegere a acestei stări. "Nu e vorba de un pământ sensibil – căci cum l-ar putea moşteni drepţii care vor vieţui cu totul spiritual! (Ps. 36, 29) – ci de un *pământ* cu totul spiritual şi *nematerial*, pentru că, având acum *corpuri necorporale* şi devenite mai presus de simţuri şi fiind cei circumscrişi necircumscrişi în cele necircumscrise, vor avea o locuinţă potrivită cu slava lor"[196].

Sfântul Simeon compară aceste corpuri cu ale îngerilor, care, pe de o parte, sunt corporali şi circumscrişi în comparaţie cu natura nematerială şi necorporală a Dumnezeirii,

194. *Op. cit.*, p. 219-229. În fond materia însăşi a lucrurilor şi a trupurilor e lumină. Lumina lor naturală va fi străbătută de lumina imaterială a Duhului prin suflete. În acest ocean de lumină spirituală se vor pune în evidenţă şi mai clară structurile persoanelor, dar şi unitatea dintre ele, iar lucrurile vor fi înfrumuseţate şi subiectivizate ca un corp comun şi ca un conţinut sufletesc comun de extraordinară bogăţie şi frumuseţe a persoanelor.

195. "Cuv. etic. I", *op. cit.*, p. 213.

196. *Ibid.*, p. 215.

pe de alta, în comparaţie cu a noastră, sunt necorporali, insesizabili cu simţurile, invizibili[197].

Rezultă din cele spuse de Sfântul Simeon şi de alţi Părinţi o gradaţie de materialitate, de corporalitate şi de sensibilitate în lumea creată, în treptele şi în stadiile ei. Lumea nouă şi trupul nostru înviat ating un grad maxim de imaterialitate şi de spiritualitate prin îndumnezeirea după har, păstrând totuşi materialitatea şi sensibilitatea după natură şi făcându-se toate acestea medii de maximă transparenţă a sufletului pnevmatizat, a dumnezeirii. Aşa cum faţa omului şi chiar trupul lui întreg sunt o materie spiritualizată în comparaţie cu cea a corpurilor animalelor, care şi ele sunt pe o treaptă de materie însufleţită, faţă de minerale, la fel în starea de înviere lumea întreagă şi trupurile omeneşti vor atinge o nouă şi supremă treaptă de spiritualitate. Dar ea rămâne totuşi materie, aşa cum o sticlă rămâne totuşi sticlă şi razele solare ce trec prin ea primesc prin ea o anumită frumuseţe şi un mod nou de a se face sensibile, dată fiind capacitatea sticlei de a se face un mediu special al transmiterii acelor raze. "Căci noi devenim asemenea îngerilor, nu prin natură, ci prin vrednicie"[198]. Materia transfigurată, în starea de înviere, tot materie rămâne.

Toată lumina aceea, care va umple lumea şi o va copleşi, va iradia din trupul lui Hristos. Oceanul acelei lumini, ca lumină dumnezeiască, va copleşi creaţia întreagă.

Sfântul Simeon Noul Teolog socoteşte că chiar şi soarele şi stelele vor fi copleşite la un loc cu toate formele lumii, dar nu desfiinţate, de Hristos, Soarele dreptăţii, de lumina ce va iradia din trupul Lui. Căci lumina aceea nu va preface numai lumea într-o realitate luminoasă, ci va fi şi conţinutul ei permanent. Lumina feţei lui Hristos, în mod special, ca lumina acelei Persoane, Care ca Dumnezeu de-

197. *Ibidem*, p. 215-217.
198. *Ibidem*, p. 219.

săvârşit S-a arătat ca om desăvârşit, va copleşi toate luminile din afară. Chiar din persoana umană vine toată lumina câtă luminează lucrurile din jur de un sens şi dă existenţei persoanelor apropiate un sens sporit. Din faţa umană a lui Hristos, care e mediul prin care iradiază înţelegerea şi bunătatea nesfârşită ale Persoanei dumnezeieşti, se va răspândi peste toate şi peste toţi cei ce şi-au deschis inima ca să vadă şi să simtă, lumina care le va copleşi pe toate, sau le va descoperi sensul deplin al existenţei.

De aceea, ziua în care va apărea acel Soare, va fi "ziua Domnului" prin excelenţă, ziua luminii neînserate. El însuşi va fi acea zi, pentru că El este lumina ei. Toate vor umbla în lumina lui Hristos (Apoc. 21, 24). Însuşi soarele material va fi acoperit de strălucirea Stăpânului (Mt. 24, 29), aşa precum acum lucrurile văzute se estompează în faţa soarelui şi nu se mai văd. Şi stelele înseşi se vor acoperi (Is. 24, 4), se vor înfăşura ca o carte, adică vor face loc strălucirii Făcătorului. Şi numai El va fi ziuă şi Dumnezeu totodată, El, Care acum e invizibil tuturor ochilor. El, Care locuieşte în lumina neapropiată (1 Tim. 6, 16), Se va revela atunci tuturor cum este, va copleşi atunci toate lucrurile cu lumina Sa proprie şi va deveni pentru sfinţii Săi "ziua bucuriei eterne, neapuse şi fără sfârşit"[199].

Propriu-zis însăşi această apariţie a Domnului va fi şi o judecată ca punere în lumina lui Dumnezeu a tuturor celor ce au trăit în comuniunea cu Domnul, cu toate faptele, gândurile şi cuvintele lor din trecut, dar purificate de tot ce a fost nedesăvârşit în ele; totuşi, şi ca lăsare în întuneric a celor ce n-au trăit în lumina comuniunii cu El pe pământ. Nimic nu va mai fi acoperit nici în unii, nici în alţii, orice acoperire a binelui şi a răului va înceta. Cei ce au harul lui Dumnezeu în ei şi conlucrează cu el pe pământ, plecând de aici, "harul le devine ziua judecăţii dumnezeieşti care

199. Idem, "Cuv. etic. X", în *op. cit.*, p. 261.

luminează continuu pe cel curățit și îl face să se cunoască cum este el cu adevărat și care sunt în amănunt faptele lui, atât faptele materiale, cât și cele spirituale"[200].

Fața luminoasă a lui Hristos va lumina pe toți și pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca un conținut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos și a persoanelor îngerești și omenești într-un pan-personalism al comuniunii desăvârșite.

Dimpotrivă, judecata aceea, pentru cei aflați într-o incapacitate de comuniune, nu va consta într-o aducere a lor în fața lui Dumnezeu, ci într-o lăsare și scufundare a lor în întunericul individualităților lor. Acea zi a bucuriei eterne "va fi absolut inaccesibilă și invizibilă pentru cei nepăsători și pentru păcătoșii ca mine. De fapt, pentru că aceia nu s-au străduit în cursul vieții prezente să vadă lumina slavei Lui prin curăție și să o sălășluiască întreagă în ei, El va fi pe drept cuvânt inaccesibil lor și în viitor"[201]. Fiind închiși în ei înșiși, nu se vorbește de o parte a lumii rezervată celor răi, deci neluminată de Soarele dumnezeiesc. Ca lume obiectivă, lumea aceasta nu poate rămâne în nici o parte a ei neluminată. Dar nu pot fi luminate fără voia lor subiectele care s-au obișnuit să se închidă oricărei comuniuni. Ele vor rămâne închise ermetic în temnița ființei lor, în întunericul eu-lui lor pustiu, în "întunericul cel mai din afară" de lume și de oameni, căci nici lumea nu poate fi văzută cu adevărat în afara comuniunii.

Dar deși lumea întreagă și subiectele deschise Lui vor fi acoperite de lumina feței lui Hristos, aceasta nu va însemna dispariția lor. Pe de altă parte, din această mare a luminii comuniunii tuturor, fiecare ins și fiecare treaptă spirituală a celor ce trăiesc în ea se împărtășește după treapta și modul său. "Așa cum într-un palat împărătesc sunt

200. *Ibidem*, p. 267.
201. *Ibidem*.

multe locuri de odihnă și de petrecere și o mare varietate..., așa și în această creație nouă Dumnezeu va face repartițiile, atribuind fiecăruia moștenirea sa după vrednicia și strălucirea sa și lumina ce i se cuvine prin virtuțile și faptele sale. Dat fiind însă că toți sunt spirituali și străvezii, fiind adunați în acele locașuri dumnezeiești și în acele locuri de odihnă, Împărăția cerurilor seamănă întreagă cu un cămin unic și așa va apărea tuturor drepților; de peste tot nu se va vedea decât Împăratul universului; El va fi prezent fiecăruia și fiecare Îi va fi prezent. El va iradia în fiecare, și fiecare va iradia în El"[202].

Pe de altă parte, deși în locul amintit Sfântul Simeon afirmă că judecata se face deja prin însăși punerea în lumină a celor ce s-au făcut capabili de comuniune și de lăsarea în întuneric a celor ce nu s-au făcut capabili de ea, totuși el vorbește în alt loc și de o judecată propriu-zisă a tuturor, la sfârșit[203]. Despre această judecată rămâne să vorbim mai încolo. Aici vom stărui puțin asupra frumuseții în care vor fi puse toate prin lumina dumnezeiască răspândită peste toate.

3. Frumusețea și incoruptibilitatea lumii înnoite

Lumea, devenită un mediu desăvârșit, un organ transparent al dumnezeirii, își va descoperi în același timp frumusețile ei nebănuite. Ea se descoperă în parte încă de pe acum ca frumoasă celor ce, folosind harul primit prin Tainele Bisericii, se înduhovnicesc și-și purifică vederea și văd lucrurile și persoanele în mod curat.

Lumea își va descoperi însă atunci deplin frumusețea nu numai pentru că va fi poleită de o lumină mai presus de orice lumină, dar și pentru că lumina aceea va face arătate toate frumusețile ei ținute sub întuneric de patimile ome-

202. *Ibidem*, p. 223.
203. *Ibidem*.

neşti şi de tulburarea introdusă în ea de aceste patimi. Deabia atunci se vor descoperi deplin sensurile adânci ale lumii şi se vor pune în lumină trăsăturile minunate ale ei. Lumea inteligibilă cu care se va uni cea sensibilă nu e decât lumea de idei şi de forme după care ultima a fost făcută, încât unirea acelora cu ea le va face transparente. Lumea întreagă va fi străvezie pentru sensurile ei şi pentru armoniile acestor sensuri care duc în infinitul dumnezeiesc, mai deplin decât orice operă de artă actuală. Propriu-zis toate operele de artă geniale, create în istorie, nu sunt decât palide presimţiri a ceea ce va fi lumea întreagă atunci. Lumea întreagă cu componentele ei va depăşi atunci starea de obiect opac. Sfântul Simeon vorbeşte de "flori spirituale" şi numeşte lumea întreagă duhovnicească şi inteligibilă, nemaifiind o lume de obiecte exterioare persoanelor. O cântare deplin însuşită de o persoană şi îndelung trăită a devenit un conţinut sufletesc, îmbogăţind, sensibilizând şi punând în vibraţie viaţa sufletească a ei. La fel, orice operă de artă deplin asimilată de spiritul cuiva. Dar atunci lumea întreagă va deveni incomparabil mai deplin o uriaşă operă de artă şi un conţinut sufletesc de nebănuită frumuseţe pentru fiecare. E poate unul din sensurile caracterului ei de lume spirituală. O dată cu aceasta va deveni un conţinut sufletesc cu adevărat frumos toată creaţia artistică ce a pus în evidenţă frumuseţile lumii pe pământ, în care nu a fost nimic care să ispitească la păcat, ci a revelat puritatea lumii şi a persoanelor, adică natura lor autentică, luminată de Dumnezeu.

Lumea, dacă ne rămâne obiect, ne este întrucâtva o lume exterioară, care se desăvârşeşte însă prin operele de artă. În viaţa de veci însă lumea va înceta să fie obiect folositor pentru trupul nostru, devenind conţinut sufletesc prin frumuseţe. Lumea va deveni atunci de o mare frumuseţe, căci va fi curată, pentru că trupurile incoruptibile nu vor mai avea nevoie de ea pentru consum şi oamenii nu se

vor mai lupta plini de griji pentru a-şi procura cele necesare din ea. Frumuseţea condiţionează şi exprimă astfel cea mai înaltă revelaţie a spiritului personal, a legăturii intime a spiritului cu realitatea într-o comuniune cu alte subiecte. Cât spirit curat este într-o cântare, într-o poezie, atâta frumuseţe e în ea, şi în această măsură poate deveni conţinut sufletesc şi uşurează comuniunea intimă între persoane. Lumea cea nouă nu va avea în ea nimic din simplul obiect exterior, nimic impus, nimic care să incite la luptă şi la patimă, ci se va revela ca mijloc de iubire curată şi de manifestare a lui Dumnezeu cel personal, ca mijloc de comuniune între oameni şi Dumnezeu şi între oamenii înşişi, având lumea deplin asimilată subiectiv şi interpersonal în frumuseţea ei pură.

Lumea întreagă va fi atunci conţinut sufletesc într-o mare măsură. Prin aceasta ea va fi veşnic nouă. Căci pe măsură ce vom spori în capacitatea cunoaşterii lui Dumnezeu, vom vedea tot mai mult prin frumuseţea ei bogăţia Lui şi-L vom lăuda, cunoscându-ne în acelaşi timp în toată bogăţia noastră indefinită pe noi înşine. Serghie Bulgakov socoteşte că doxologia necontenită pe care o înalţă îngerii lui Dumnezeu e artă creatoare şi toată creaţia oamenilor de pe pământ e rază din activitatea lor artistică. Îngerii laudă neîncetat pe Dumnezeu, pentru că ei cunosc cu uimire noi taine din Dumnezeu şi se împărtăşesc de lumina Lui[204].

Fiinţelor umane li s-a dat să contemple frumuseţea dumnezeiască în formele materiale, spiritualizându-le pe acestea, făcându-le transparente. Dar acum, datorită slăbirii spiritului lor în urma păcatului, ele numai arareori surprind frumuseţea ascunsă în cuvinte, în forme, în sunete şi o pot

204. *Lestviţa Iacovlea, ob angelov*, Paris, 1929, p. 170: "Slavoslovia nu trebuie înţeleasă static, ca o contemplaţie nemişcată a ceea ce e dat, arătat şi privit în mod neschimbat, ci trebuie înţeleasă dinamic, ca o creaţie neîntreruptă în cunoaştere, ca o cunoaştere mereu adâncită a Treimii în Sine şi în lumea creată".

prinde în realizări artistice, cu toate că şi ele şi toată zidirea sunt chemate să laude împreună pe Dumnezeu, cunoscând prin lume şi revelând frumuseţea Lui negrăită. Dar atâta cât surprind în formă nestrâmbată de ispita impură spre păcat, este un reflex din frumuseţea ce iradiază din izvorul dumnezeiesc al frumuseţii, uneori prin lumea îngerească[205]. "Frumuseţea în lume este pentru noi scara sensibilă între cer şi pământ. Lumina albă a Soarelui dumnezeiesc fiind transcendentă culorii, sau incoloră, ca una ce este mai presus de culoare, implică în sine toate culorile, toată plenitudinea şi bogăţia formelor şi culorilor. Aceste

205. Bulgakov susţine că toată frumuseţea dumnezeiască vine la noi prin lumea îngerească (*op. cit.*, p. 173, 176): "Se poate spune că omului şi lumii omeneşti nu-i este accesibilă decât o mică participare la cântarea şi muzica ce umple viaţa îngerească de slavoslovie... Totuşi creaţia artistică în sunete, arta cântării şi a muzicii... este cea care străbate cu cântarea ei şi lumea omenească. Acesta este unul din multele sensuri ale realităţii scării lui Iacob, pe care urcă şi coboară îngerii lui Dumnezeu din cer pe pământ... Temelia pentru arta sunetului se află în lumea îngerească, în armoniile ei... Arta omenească are modelul ei în cea îngerească. Creaţia omenească se înrudeşte cu cea îngerească, în ea îşi are baza şi împreună cu ea se înalţă spre Dumnezeu, primul izvor al frumuseţii. În cântare, omul şi toată zidirea se uneşte cu adevărat cu cântarea îngerilor ca atare, făcând abstracţie de deosebirea în ce priveşte realitatea şi continuitatea ei". Totuşi, trebuie observat că în Sfânta Scriptură (în psalmi, în fulgerările de înţelegere ale Apostolilor), în sfinţi, sunt şi intuiţii directe ale frumuseţii dumnezeieşti. A se vedea şi Ef. 3, 10, unde se spune că îngerii cunosc şi ei înţelepciunea lui Dumnezeu prin Biserică. De multe ori însă îngerii însoţesc pe Dumnezeu în revelaţia Lui. E adevărat că îngerii ca duhuri curate oglindesc mai fin frumuseţea dumnezeiască. Dar oamenilor le e dat, când se purifică, să prindă frumuseţea lui Dumnezeu în mod deosebit prin forme sensibile. Se poate spune că Dumnezeu cu lumina Lui Se arată atât de copleşitor prin îngeri, încât aceştia nu se mai văd când omul primeşte revelaţia prezenţei lui Dumnezeu. Pe de altă parte, omul prinde frumuseţea dumnezeiască în forme în care nu o pot prinde îngerii: cuvinte de mare poezie, forme sculpturale, artistice. Probabil că omul va fi într-o neîncetată creaţie şi în acest sens în viaţa viitoare. Nu numai cântarea îngerească şi cea omenească vor fi necontenit noi, ci orice formă de expresie umană a tainei infinite a lui Dumnezeu.

forme şi culori îmbracă lumea în frumuseţe, contemplată creator în arta imaginativă. Arta fixează în imagini lumeşti aceste viziuni spirituale ale ordinii cereşti, vede în natură ceea ce este mai presus de natură"[206]. Prin toate combinaţiile de culori, de imagini, de sunete armonioase, de cuvinte, se redau raţiunile armoniilor frumuseţii dumnezeieşti inepuizabile.

Dar dacă chipul actual al lumii e străbătut cu anevoie de lumina divină, ca să dea lucrurilor şi persoanelor din ea strălucirea frumuseţii dumnezeieşti, lumea cea nouă va fi de o frumuseţe neînchipuită prin efectul ce-l va produce în ea revărsarea îmbelşugată a luminii dumnezeieşti. Totul va fi negrăit de frumos, pentru că totul va avea o semnificaţie spirituală adâncă, va reflecta în mod clar Spiritul infinit Ce va străbate toate. Şi frumuseţea aceea, fiind aşa de vădită şi de necontenit nouă, nu va putea să nu fie necontenit admirată, cântată, ceea ce va face ca atunci oamenii, ca şi îngerii, să laude neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuseţii.

Lumea va fi astfel o construcţie de obiecte, un ansamblu de opere de artă de profundă semnificaţie şi bogăţie spirituală, un necontenit mediu de revelare a realităţilor spiritului, spre comunicarea spiritualităţii care transpare prin el, va fi ca o expresie familiară a sa, ca un mijloc şi ca un conţinut intim al vieţii sale sufleteşti, un organ intim al vieţii spirituale obşteşti, al comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii. Fiecare o va absorbi spiritual deplin în sine şi fiecăruia îi va fi, întreagă, desăvârşit familiară şi totuşi inepuizabilă ca mediu de manifestare a plenitudinii Duhului dumnezeiesc. Lumea va fi deplin personificată de fiecare, va fi corpul comun al tuturor; fiecare va moşteni întreg pământul. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că din pricina păcatului încă n-a moştenit pământul nici un om, nici nu i-a devenit întreg locuinţă, nici nu a stăpânit în el decât preţ de

206. *Ibidem*, p. 1.

un pas. Căci toţi ne-am făcut şi suntem şi vom fi străini şi trecători în el, toţi ne simţim oarecum străini în el, cum arată Scriptura. "Când însă se vor uni deplin toate cele pământeşti cu cele cereşti, atunci drepţii vor moşteni pământul care se va înnoi, pe care îl moştenesc cei blânzi, pe care-i fericeşte Domnul"[207]. Spiritul omului nu se va mai simţi străin de lumea văzută, căci va fi şi ea spiritualizată, şi nu va fi trecător, ci veşnic în această lume.

De spiritualitatea acelui chip al lumii ţine şi nestricăciunea. Aceasta de asemenea e solidară cu nestricăciunea trupurilor înviate. Dacă trupurile înviate nu beau şi nu mănâncă, nu primesc şi nu elimină nici o materie şi deci nu se corup[208], substanţa lumii va trebui să fie corespunzătoare lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că prezenta

207. "Cuv. etic. I", în *Traités théol. et éthiques*, tom. I, p. 215. Sf. Maxim Mărturisitorul descrie prefacerea lumii ca o ieşire la lumină a frumuseţilor şi înţelesurilor ei spirituale (dumnezeieşti), acum ascunse sub opacitatea îngroşată de interesul nostru mai mult pătimaş şi trupesc pentru lume. "Căci va fi cu adevărat un timp când va suna acea trâmbiţă înfricoşătoare, răsunând de un sunet străin, şi tot ce este acum se va desface şi toată orânduirea ei văzută va cădea. Şi lumea văzută va trece, primindu-şi sfârşitul său. Iar lumea ascunsă acum se va arăta, aducând în faţa ochilor, urechilor şi minţilor taine străine". Deci nu numai formele văzute nu vor înceta, dar nici sunetele. Însă toate vor căpăta o frumuseţe şi o transparenţă minunată. Trâmbiţa aceea, care nu e decât o putere dumnezeiască, cu sunet extraordinar de zguduitor, va clătina şi dărâma toate, prefăcându-le într-o lume de nebănuită frumuseţe, sunetul ei însuşi prefăcându-se odată cu aceasta într-un sunet de neînchipuită frumuseţe, ca o dulce mărturisire a iubirii dumnezeieşti şi a chemării ei. Sunetul acesta, prin chemarea lui zguduitoare, dar apoi de dulce chemare pentru cei buni şi de aspră condamnare pentru cei răi, va trezi trupurile morţilor, mai bine,zis va da putere sufletelor să-şi aducă trupurile la o nouă şi veşnică viaţă. Prin aceasta oamenii vor fi chemaţi la o "ultimă răsplătire şi încheiere" *(Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 389).

208. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. VII*, P.G. 91, col. 437-440. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1088.

coruptibilitate a substanţei se datorește păcatului[209]. Lumea va putea să aibă în viața viitoare o altă formă de existență și o altă mișcare. Și omul se poate hrăni altfel din ea: se poate hrăni cu energia ei iradiantă și de-viață-dătătoare. Iar viața și mișcarea ei pot fi necontenit revelatorii, ajutând la sporirea tuturor în comuniune. E o viață și o mișcare prin care ea va rămâne totuși aceeași, cum este cântarea ce o cântăm, cuvântul ce-l rostim, care ne devin tot mai intime, ne revelează alte și alte frumuseți și sensuri, ne hrănesc prin puterea lor spirituală nu numai sufletul, ci și trupul. Va fi o mișcare pe verticala spirituală, pe liniile convergențelor spirituale și a asimilării tot mai depline a materiei de către spirit[210]. Indefinitele fețe ale realității nu trebuie să se succeadă prin dispariția altora și altora, ci să coexiste, revelând în ele însești alte și alte adâncimi și complexități spre contemplare, spre asimilare interioară comună tot mai accentuată. Nu va fi în ea tristețea morții și a trecutului care înghite totdeauna fețele realității.

209. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1104.

210. S. Bulgakov, *op. cit.*, p. 170-171: "Deosebirea de cunoaștere constă poate și în aceea că cunoașterea îngerească poate fi numită neinteresată, spre deosebire de comportarea involuntar interesată, pragmatică, economic-tehnică, a omului, spre deosebire de cunoașterea pentru care lumea e o arenă de luptă pentru existență, de muncă în sudoarea feței. Aceasta pune pe cunoașterea omenească o pecete de ceva forțat, interesat. Dimpotrivă, cunoașterea îngerească posedă libertatea care e proprie numai artei; ea e cunoașterea ca creație, ca inspirație înțelegătoare". Bulgakov, ca și Berdiaeff, scoate în relief aproape numai caracterul de creație artistică al acelei cunoașteri cerești. Dar trebuie văzut în acea cunoaștere mai mult cunoașterea proprie iubirii semenilor și a lui Dumnezeu, suprema Persoană iubitoare, devenită în Hristos accesibilă la maximum. Această cunoaștere e suprema înțelegere. Ea ne e dată în parte încă din viața pământească. Prin înțelegerea iubitoare a semenilor și a lui Dumnezeu, vom înțelege și lucrurile ca manifestări ale lor, ca mijloace de comuniune între persoane, mijloace de extremă transparență, deci frumoase, putându-se imprima de toate nuanțele sentimentelor de iubire ale persoanelor întreolaltă. Arta adevărată e opera iubirii.

C
Natura trupurilor înviate

În solidaritate cu lumea înnoită vor fi, cum s-a spus, trupurile înviate. Metodiu de Olimp a pus învierea trupurilor în solidaritate cu înnoirea lumii, pe baza argumentului că Dumnezeu n-a creat nimic în zadar. Moartea trupurilor şi sfârşitul chipului actual al creaţiei se datorează păcatului, care a intrat în ele, şi au scopul ca trupul omenesc şi substanţa lumii să se curețe de îngroşările de pe urma păcatului, prin moarte, pentru a fi readuse în existenţă curate şi spiritualizate, subţiate[211].

Sfântul Simeon Noul Teolog dezvoltă aceeaşi idee: "Aşa cum o unealtă de aramă învechită, pătată şi scoasă din întrebuinţare prin rugină, este predată de meşter focului şi acesta o face ca nouă după ce a topit-o, la fel şi creaţia, pentru că s-a învechit şi a fost murdărită de păcatele noastre, va fi dizolvată în foc şi preschimbată pentru a deveni strălucitoare şi cu totul nouă, fără nici o asemănare cu cea văzută acum". Dar această refacere a creaţiei se efectuează pentru a corespunde frumuseţii oamenilor înviaţi. Sfântul Simeon întemeiază aceasta pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Socotesc că suferinţele timpului de faţă nu pot sta în cumpănă cu slava viitoare ce se va arăta în noi", la care adaugă: "Căci aşteptarea nerăbdătoare a zidirii năzuieşte spre descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 18-19). Pornind de la aceste cuvinte, Sfântul Simeon spune: "El înţelege prin nerăbdare, aşteptarea, dorinţa puternică, iar, prin descoperire, arătarea în ziua învierii; căci în ziua aceea, datorită venirii lui Hristos-Dumnezeu, fiii lui

211. *Ex libro de resurrectione*, P.G. 18, 273: "Lumea aceasta va fi arsă spre curăţire şi înnoire, fiind inundată de focul de sus. Dar nu va trece în pierzanie şi nimicire totală. Căci dacă era mai bine să nu fie lumea, decât să fie, de ce a ales Dumnezeu mai degrabă răul, făcând lumea? Dar Dumnezeu n-a lucrat în zadar, nici n-a ales mai curând răul".

Dumnezeu trebuie să se facă arătați în frumusețea lor și în tot ceea ce sunt (1 In 3, 2). Căci s-a scris: "Drepții vor străluci atunci ca soarele" (Mt. 13, 43)"[212].

Față de cei ce spuneau că oamenii vor fi ca îngerii și deci nu vor mai primi trupurile, Metodiu de Olimp observă că Dumnezeu a avut un scop când a creat pe oameni ca oameni, și pe îngeri, ca îngeri. Ar fi injurios pentru Dumnezeu să cugetăm că pe urmă S-a răzgândit și schimbă pe oameni în îngeri. Fiecare își ține în veci locul lui[213]. Deci omul va învia cu trupul.

Dar dacă e greu de determinat chipul lumii celei noi, și mai greu e de determinat chipul trupurilor înviate. Ne aflăm mereu în fața unei ordini pnevmatice, apofatice. Sfântul Apostol Pavel dă numai șase determinări generale ale acestor trupuri, opuse altor șase ale trupurilor actuale. Dacă trupurile de acum sunt slabe, naturale sau psihice, stricăcioase, muritoare, pământești și acoperite de necinste, acelea vor fi pline de putere, duhovnicești, nestricăcioase, nemuritoare, cerești și îmbrăcate în slavă (1 Cor. 15, 42-52). Dar fiecare din aceste determinări cuprinde o bogăție de înțelesuri greu de determinat în amănunte.

În primul rând, trebuie să precizăm că numirea de "trup duhovnicesc" nu trebuie înțeleasă în sensul unui trup care nu mai are decât "forma" (μορφή) din viața aceasta, nu și substanța.

1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviate

Teoria aceasta, atribuită de Metodiu de Olimp lui Origen[214], a fost respinsă de cel dintâi cu argumentul că

212. "Cuv. etic I", *op. cit.*, p. 209-211.
213. *Op. cit.*, col. 277-286.
214. Jacques Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, Beauchêsne, 1929, p. 211, susține că asupra fondului "se pare că nu există un dezacord între doctorul alexandrin și episcopul

"forma" nu se poate despărţi de "carne", ci se strică cu ea; apoi cu acela că tocmai din această cauză "forma" care ar învia n-ar mai fi "forma" din viaţa aceasta, ci altă "formă". Sau cu acela că, dacă forma aceasta ţine de suflet, după despărţirea de trup nu se mai poate vorbi propriu-zis de o înviere. Atunci Hristos nu mai e "primul născut din morţi"[215]. Metodiu mai atribuie lui Origen ideea că sufletul are prin fire acea "formă", ca organ care îşi va forma sau se va dezvolta într-un trup eteric, foarte fin[215a]. Astăzi, unii teologi contestă că Origen ar fi avut cu adevărat asemenea idei. Dar fapt e că Origen susţinea mai degrabă că din suflet chiar se va ridica la sfârşit un trup nou. Aceasta înseamnă că învierii propriu-zise a trupurilor i se opune teoria că sufletul, având în fire o putere de modelare, *"forma corporei-*

de Olimp". Origen voia să depărteze de la trupurile înviate alimentarea şi reproducerea. În acest sens le numeşte "spirituale". P. Prat, *Origène*, Paris, 1905, p. 94, susţine şi el ortodoxia lui Origen în chestiunea trupurilor înviate. După Origen, zice Prat, "acelaşi individ, cu trupul care îi aparţine în mod propriu, e chemat să guste bucuriile dumnezeieşti sau să suporte chinurile iadului". În Κατὰ Κέλσου, XXII, p. 24 (ed. P. Koetschau, în Griechische Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, II Band), Origen, opunându-se stoicilor, zice: "Noi nu zicem că trupul descompus revine la firea sa de la început, precum nici grăuntele descompus al grâului nu revine la grăuntele grâului. Ci zicem că precum din grăuntele grâului se ridică un spic, aşa e zidită în trup o raţiune oarecare (λόγος τις ἔγκειται ἐν τῷ σώματι), din care se ridică trupul întru nestricăciune".

215. Metodiu nu vede cum s-ar putea despărţi "forma" de "carne", precum nu vede cum s-ar putea despărţi forma de o marmură (statuie). Stricându-se carnea, se strică şi forma. Deci e inconsistent să se spună că forma învie neîntunecată deloc, iar trupul (τὸ σῶμα), în care este forma întipărită, s-a stricat. La observaţia că forma trece într-un trup duhovnicesc, Metodiu remarcă: "E necesar să spunem că forma primă însăşi nu învie, deoarece s-a corupt cu carnea (τῇ σαρκὶ). Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e însăşi prima formă, ci o asemănare oarecare modelată din nou într-un trup subţire. Iar dacă forma nu e aceeaşi, nici trupul nu învie, ci altul, în locul celui dintâi" (P.G. 18, col. 517-521).

215 a. Jacques Farges, *op. cit.*, p. 207.

tatis", își va modela la înviere un trup nou, deosebit cu totul de cel din viața aceasta[215b].

Față de asemenea teorii, pe baza afirmațiilor Părinților, trebuie să se afirme că trupurile înviate vor avea și un conținut material, nu numai o formă, anume ceva din conținutul material avut pe pământ, fie măcar o cât de mică parte din materia care a trecut prin ele în viață[216]; deci ele vor fi experiate de cei înviați ca înseși trupurile pe care le-au avut pe pământ, identice cu acelea[217]. Căci Părinții

215 b. H. Andrutsos, *Dogmatica*, trad. rom., p. 468. Teoria aceasta o susține și Bulgakov în *Dogma Euharistică*. N. Lossky, *O Voscresenii v ploti*, Puti, 1931, p. 69, zice și el: "Moartea trupească e numai o pierdere parțială a trupului; cade trupul periferic, dar trupul central, adică acțiunea în spațiu, produsă de agentul central însuși, de eu-l omenesc (repulsiuni, atracții, creare de calități simțite), se prelungește... Pierzând trupul, adică legătura cu unii semeni, eu-l e apt să înceapă zidirea unui nou trup pentru sine, adică să-și agonisească noi semeni". Tot așa, Svetlov, în *Credința creștină în expunere apologetică*.

216. Unii teologi catolici admit că ar putea să nu mai fie în trupul înviat nici o moleculă din trupul pământesc. "La rigoare - zice Farges (*op. cit.*, p. 196) - s-ar putea să nu aibă nici o singură moleculă din cele care l-au compus pe pământ. Cea mai mare parte din teologi cred totuși, pentru a fi în conformitate cu spiritul Tradiției și al Bisericii, că o parte din elementele care au intrat în compoziția trupului terestru trebuie să se regăsească în trupul înviat". Doctrina Bisericii (catolice) se pare că cere numai o identitate numerică și individuală. (M. L'Abbé Gaudel, *Cours de théologie dogmatique*, 1937-1938, p. 125, citează în acest sens pe card. Billot, *De novissimis*, tom. 13, p. 162: "Il paraîtrait suffisant de tirer l'identité numérique de l'âme"). Sfinții Părinți afirmă o anumită identitate a materiei din trupul de pe pământ cu cel înviat. Metodiu de Olimp susține că toată materia din trupul pământesc va reveni în cel înviat (Farges, *op. cit.)*. Dar acest lucru e greu de admis. Trebuie să se admită numai o anumită determinare a materiei din trupul înviat de către cea din trupul terestru. Sf. Grigorie de Nyssa spune numai atât, că trupurile nu dispar cu totul, ci se desfac în elementele lor și, cum Dumnezeu a putut face din nimic la început trupul omenesc, cu atât mai ușor îl va reînvia din elementele existente (P.G. cit., col. 673).

217. Sf. Grigorie de Nyssa, în *In Christi resurrectionem*, Orat. III, P.G., 46, col. 660-661, spune că "fiecare suflet va recunoaște trupul său particular ca pe o haină și se va sălășlui în el iarăși repede, distingându-l

spun că sufletele vor trebui să se bucure sau să sufere împreună cu trupurile ce le-au avut pentru faptele lor bune sau rele. Altfel se slăbeşte raţiunea învierii.

Se înţelege că această identitate de formă şi întrucâtva de substanţă implică şi o identitate personală. Fiecare om înviat îşi va avea trupul propriu cu caracterele lui personale. Ea nu va fi numai o identitate de specie, în sensul că trupurile înviate vor fi în general omeneşti, dar nu se vor deosebi prin caracteristici personale. Teologii catolici vorbesc în acest sens de o identitate specifică şi individuală, sau mai precis numerică[218].

Dar s-a menţionat înainte că trupurile înviate vor avea un caracter pnevmatic. Ele nu-şi vor fi tot aşa de exterioare şi nu vor avea caracterul unor obiecte tot aşa de învârtoşate ca trupurile pământeşti. Învăţătura despre trupul Domnului, care după Înviere intra prin uşile încuiate şi pe care, mai ales, mâncându-l îl primim toţi în noi, fără a înceta să fie trupul Domnului şi nu al nostru, ascunde un adevăr de ordin mai general. Trupurile înviate vor fi pnevmatizate, materia va fi copleşită de Duh. Prin aceasta ele vor înceta oarecum să fie impenetrabile şi impenetrante. Noile cunoştinţe despre materie ca energie nu pot înlesni înţelegerea unei astfel de calităţi a lor. Totuşi trebuie să ne ferim de preciziuni prea insistente în această privinţă, ca să nu riscăm să cădem tot într-un fel de naturalism. Căci nu dispunem în viaţa aceasta de categorii capabile să redea adec-

fără greşeală dintr-o mulţime aşa de mare de trupuri de acelaşi neam. Cugetă la sufletele de la Adam şi la trupurile de la acela, ca la o mulţime mare de case dărâmate şi ca la stăpânii lor ce se întorc dintr-o lungă călătorie şi toate petrecându-se în chip minunat: nici casa nu întârzie de a se rezidi, nici locatarul nu rătăceşte şi nu zăboveşte în aer liber, căutând ale sale proprii, ci îndată merge la ea, ca un porumbel în turnul său, chiar dacă sunt multe în jurul lui împodobite cu figuri asemănătoare". Propriu-zis sufletul îşi rezideşte, prin puterea lui Hristos cel înviat aflător în el, trupul său propriu, privindu-l ca pe al său.

218. L'Abbé Gaudel, *op. cit.*, p. 125.

vat starea trupurilor de după înviere. De aceea, numai cu titlul de aproximații ale minții redăm și preciziunile pe care le încearcă N. Lossky.

"Membrii Împărăției lui Dumnezeu - zice N. Lossky -, neaflându-se în nici un raport de luptă întreolaltă, nu săvârșesc nici un fel de acte de repulsiune în spațiu, prin urmare nu au trupuri materiale; trupurile lor transfigurate constau numai din manifestări luminoase, sonore, calorice etc., care nu se exclud una pe alta, nu se disting în mod egoist, ci sunt capabile de o reciprocă penetrație"[219].

Materia – zice el – a devenit groasă, impenetrabilă, numai în urma căderii în păcat, numai pentru a servi egoismului exclusivist. Încetând păcatul, va înceta și starea de impenetrabilitate a trupurilor[220]. Dar reciproca penetrație a trupurilor înviate nu va avea nici o urmă din scăderile reciprocei penetrații pământești. "Ea e direct opusă oricărui desfrâu; ea este străbătută de curăție și prospețime, ca un sărut nevinovat de copil"[221].

Ideea acestei universale penetrații a trupurilor înviate îngăduie lui Lossky să vorbească de un "trup universal" după înviere. Prin penetrația reciprocă, membrii Împărăției lui Dumnezeu "dobândesc o unitate concretă de existență". "Înțelepciunea divină lucrează sobornicește. Împărăția frumuseții desăvârșite zidește chiar trupurile oamenilor astfel că ele, devenind întrepătrunse, nu mai au în ele tendința unei stăpâniri unipersonale, ci slujesc tuturor, împlinindu-se unul pe altul și făcându-se întreguri universale care sunt organe ale atotcuprinzătoarei întregimi a Împărăției lui Dumnezeu"[222]. În felul acesta, "devenim toți un trup al lui Hristos", după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa.

219. *O Voscresenii v ploti*, Puti, Paris, 1931, p. 71.
220. Idem, *Țenost i Bitie*, YMCA-Press, Paris, 1931, p. 57 ș.u.
221. *O Voscresenii v ploti*, p. 75.
222. *Ibidem*, p. 71.

Mai precis, Lossky afirmă că trupul fiecăruia va fi universal ca al lui Hristos, fiind oarecum purtătorul trupurilor tuturor şi al lumii întregi. Prin teoria aceasta Lossky poate explica două lucruri:

Întâi, cum tot ce a trecut prin trupul unuia în viaţă se va afla iarăşi în trupul acesta universal, dar nu în mod egoist[223].

Al doilea, cum fiecare e părtaş de toată fericirea tuturor şi se împărtăşeşte de viaţa întreagă a Împărăţiei cerurilor. "Fiind părtaşi de viaţa lui Dumnezeu, ei posedă o putere de atenţie atotcuprinzătoare, de amintire atotcuprinzătoare etc... şi iau parte la viaţa întregii lumi, dat fiind că întreaga lume, întrucât se conservă binele în ea, slujeşte lor ca un astfel de trup"[224]. "În Împărăţia lui Dumnezeu e depăşită chiar moartea în sensul larg al cuvântului, moartea în forma uitării, condiţionată de despărţiri... Membrii Împărăţiei lui Dumnezeu, aflându-se în strânsă legătură cu toată lumea, stau mai presus de despărţirile ei. De aceea, în memoria lor se realizează o înviere a întregului trecut în toată deplinătatea lui şi, prin urmare, cu conştiinţa absolutei lui valori. Această restabilire a legăturii indisolubile este o înviere mai adâncă decât restabilirea trupului şi a nemuririi lui"[225].

Desigur, trupurile înviate fiind pnevmatice, socotim şi noi că sunt mai presus de impenetrabilitatea naturală a trupurilor pământeşti. Dar aplicarea teoriei penetrabilităţii, opusă impenetrabilităţii pământeşti, ni se pare că are şi ea ceva de ordinul naturii. În afară de aceea, Lossky pare să supună trupurile înviate altor două categorii naturale, opuse dar nu superioare categoriilor naturale ale trupurilor pământeşti:

223. *Ibidem*, p. 80, unde este citat Sfântul Grigorie de Nyssa, *De mortuis*, P.G. 46, col. 532.
224. *Ibidem*, p. 72.
225. *Ibidem*, p. 75.

1) El pare să destrame trupul înviat în manifestări luminoase, odorante, sonore, calorice, care sunt şi ele naturale şi în plus nu pun în relief unitatea proprie a fiecărui trup. Dar ştim că trupul înviat al Domnului a putut fi şi văzut şi pipăit ca întreg şi cunoscut ca trup personal al Lui, ceea ce arată că şi-a păstrat unitatea şi caracterele lui personale.

2) Lasă impresia că insul, făcându-se purtătorul trupului universal, nu mai are experienţa trupului personal propriu, nici a trupurilor celorlalţi ca trupuri distincte şi că realitatea specifică a fiecăruia e destrămată şi înecată în trupul universal.

Lossky ţine, e drept, să afirme că, deşi fiecare membru al Împărăţiei cerurilor e posesorul trupului universal, aceasta nu înseamnă că locuitorii cerului "nu au trupuri individuale deosebite unul de altul", că îşi "pierd existenţa personală individuală"; în Împărăţia lui Dumnezeu se păstrează şi se realizează şi în trup în chip desăvârşit caracterul autentic individual al fiecărui om. Ambele lucruri le afirmă împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa (*Despre suflet şi înviere*, P.G. 46, col. 157), sau cu Erigena Scotus. Dar cel din urmă, deşi declară că la sfârşit "toată făptura se uneşte cu Creatorul şi va fi una în El", "fără pierderea sau amestecarea de fiinţă şi substanţă", are totuşi un mod de exprimare care nu e lipsit de serioase ambiguităţi[226]. Desigur,Lossky face bine că foloseşte acest limbaj paradoxal. Dar tocmai prin necesitatea de a folosi acest limbaj arată că starea şi relaţia trupurilor înviate nu pot fi precizate în categoriile noastre. Nici chiar folosirea îmbinărilor paradoxale nu ne fereşte de pericolul de a cădea într-o imagistică naturală.

226. *Ibidem*, p. 78. După Erigena Scotul, *De divisione naturae, V*, cap. 20, trupul Domnului după înviere, cu care sunt asemănătoare şi trupurile înduhovnicite (*omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedere);* iar trupurile noastre înviate nu vor fi limitate de forme trupeşti, ci vor fi asemenea cu trupurile îngerilor (*De divisione naturae*, cartea V, cap. 38).

Trebuie să ne mulţumim deci cu declaraţii foarte generale, prin care să reţinem numai ceea ce e strict necesar din starea şi relaţia trupurilor de după înviere şi să înlăturăm o înţelegere naturală a ei.

2. Întregimea personală a trupurilor înviate şi unirea între ele

Aşa de exemplu trebuie să ne ferim de a accentua prea mult că trupurile înviate nu pot consta decât numai din manifestări luminoase, sonore, odorante, calorice etc. În acest caz s-ar amesteca cu totul întreolaltă. Fiecare trup înviat este o unitate specifică, o subzistenţă unitară, deşi pe de altă parte nu sunt cu totul juxtapuse şi separate ca trupurile pământeşti. Unitatea lui specifică trebuie să corespundă cu unitatea specifică a sufletului omenesc. Unitatea aceasta integrală şi specifică a trupului trebuie să se simtă în orice manifestări luminoase, sonore ale lui. Aşa cum fiecare celulă sau mădular rămâne ireductibil în organism, dar toate sunt în comuniune interioară, aşa vor fi şi trupurile.

Pe de o parte, trupurile trebuie să fie atât de unite între ele, încât fiecare ins să poată experia legătura cu toţi, să se bucure de viaţa, cunoştinţa, fericirea tuturor. Dar în acelaşi timp, fiecare trebuie să aibă simţirea că trupul său e deosebit de al celorlalţi, să guste fericirea întregului în alt chip decât toţi, într-o formă proprie, fără să-i fie în alt fel străine formele celorlalţi de gustarea fericirii[227]. De asemenea, fiecare trebuie să experieze în comuniunea universală pe fiecare ca ceea ce este el, neconfundat în ceilalţi. Trupul

227. Creştinismul aspiră – zice Berdiaeff – la o identificare a insului cu idealurile comunităţii, la o îmbogăţire a lui cu toate conţinuturile spirituale ale umanităţii, la "cuprinderea întregimii plenitudini în forma individuală" (*Das Problem der Kirche*, în vol. Kirche, Staat, Mensch, p. 91). Idealul acesta se va realiza deplin în viaţa viitoare.

universal nu poate însemna o înecare a trupurilor personale în unul. Există chiar în lumea aceasta o interpenetrare a persoanelor, dar nici una nu se confundă cu alta. Eu am definiția mea ontologică, dar nu sunt despărțit de ceilalți, de lume. Eu sunt în alții, ei, în mine. Chiar în comuniune, unitățile se interpenetrează. Eu sunt în lume, lumea, în mine, dar eu rămân eu însumi. Chiar dacă se folosește expresia de "trup universal", în acest "trup universal" eu disting trupul meu de trupurile celorlalți și trupul meu unic este altfel al meu decât al celorlalți. Fiecare persoană rămâne un *unicum* nu numai în sufletul, ci și în trupul ei, în cea mai strânsă comuniune. Unde ar mai fi frumusețea, dacă fiecare ar avea totul ca fiecare?

Berdiaeff vede în Împărăția cerurilor o subiectivizare a obiectivului. Florensky vede, dimpotrivă, gheena într-o înecare în subiectivism, într-o slăbire extremă a relației cu realitatea obiectivă, ca *tu*. Adevărul se pare că stă într-o sinteză a acestor două stări și în această sinteză se poate exprima și relația între trupurile înviate, sau între trupul personal și cel universal. Trupurile tuturor vor fi trăite de fiecare membru al Împărăției cerurilor ca niște conținuturi ale sale, ca unite cu trupul său, dar nu identice cu trupul său, nu ca un trup universal propriu în mod indistinct. Subiectivizând fiecare întreaga realitate a semenilor, nu o confundă cu sinea proprie. Căci în același timp, în acest trup universal fiecare își distinge trupul personal, ca expresie vizibilă a sinei sale, de trupurile celorlalți, ca expresii ale sinei unor semeni în supremă comuniune. Acesta e aspectul de obiectivitate. Va fi o desăvârșire și o universalizare a relației de iubire între *eu* și *tu*, în care, pe de o parte, fiecare se simte reprezentând și purtând întregul dual, neexistând decât ca parte a acestui întreg, pe de alta distinge sinea proprie de sinea celuilalt, *eu* și *tu* rămânem *eu* și *tu*. Sufletele merg încă în lumea aceasta mai departe în unificarea lor prin iubire decât trupurile. Pe acestea le simțim nu numai ca un

mediu de comunicare, ci şi ca un obstacol în calea deplinei unificări. Acolo se va putea face o unire tot aşa de strânsă şi prin trupuri, fără ca ele să-şi piardă existenţa individuală. Va fi o unire mai mult prin iradieri, prin energii, dar nu prin substanţă. "Cel iubit, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este pentru cel ce iubeşte ceea ce este el însuşi pentru sine. Însuşirea iubirii este de aşa natură, că cel ce iubeşte cu cel iubit nu mai par că formează două persoane separate, ci un singur om". Dar Sfântul Ioan Gură de Aur nu zice: "nu mai *sunt* două persoane", ci "nu mai *par* două persoane". Iar Florensky, de la care am luat acest citat, continuă: "Despărţirea între prieteni este numai una grosolan fizică, numai pentru vederea în sensul cel mai exterior al cuvântului. De aceea, în cântarea de la 30 ianuarie, închinată celor Trei Ierarhi, se spune despre ei, care trăiau în diferite locuri, că erau "trupeşte despărţiţi, dar duhovniceşte uniţi". "Dar, în viaţa de obşte, chiar trupul devine unul"[228]. Dar cuvântul "uniţi" e altceva decât "confundaţi". Ei rămâneau ca "prieteni" doi, nu au devenit unul.

Realizarea iubirii desăvârşite şi egale cu toţi, prin comunicarea deplină cu toţi, prin cunoaşterea deplină a tainelor tuturor, prin încălzirea de iubirea şi înţelegerea deplină a tuturor, prin dispariţia tuturor bănuielilor şi a judecăţilor ascunse, aceasta e Împărăţia cerurilor. Dar membrii ei totuşi se simt şi se ştiu "mulţi".

Ce slabă, ce insuficientă e iubirea sau prietenia de pe pământ, împiedicată de atâtea reticenţe, de atâtea îndoieli! Şi totuşi, ea e mângâiere cerească în viaţa noastră, alungând întunericul greu al simţământului de singurătate, de bucată ruptă şi gata să se scufunde în oceanul întunecat al singurătăţii fără fund, în lipsa oricărei legături cu marea realitate obiectivă a uscatului care stă tare, dar străin de tine.

228. "Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", în *Östliches Christentum*, vol. II, p. 174.

Unitatea tuturor în trupul universal și distincția lor se susțin prin moartea și învierea tainică, sau ca iubire desăvârșită, întru totul liberă, sau spirituală și curată, asemenea celei a îngerilor, nu prin legea firii sau a sexului, care e numai o frântură din aceea și un mijloc de pregătire spre aceea[229].

Iubirea și prietenia cerească constituie o transparență și o comunicare perfectă, neîmpiedicată de trupuri, ca aici, dar totuși realizându-se în forma ei desăvârșită și prin trupuri, cum și prin ele se realizează iubirea imperfectă pământească. Căci și prin trupuri deosebite, dar în comunicare, se cunosc ca persoane deosebite cei ce se iubesc. În organismul comuniunii universale eu îmi deosebesc trupul meu ca mediu de sesizare a trupurilor celorlalți, pe care le disting ca mediu de manifestare a lor. În cer are loc o pnevmatizare a trupurilor și a relațiilor dintre ele, nu o confuzie a lor într-un "trup universal" uniformizat. În marea lumină a tuturor se vor distinge luminile trupurilor și sufletelor deosebite, mai bine-zis, ale persoanelor unice în sufletul și trupul lor de lumină.

Căci trupurile înviate vor fi de lumină, dar nu fără o structură interioară, nu ca niște manifestări inconsistente. Dacă trupul înviat ar fi o simplă manifestare luminoasă

229. S. Bulgakov, *Lestvița Iacovlea*, p. 132: "Soborul îngeresc se unește în multiplicitatea pluriipostatică, după chipul Sfintei Treimi, nu prin unitatea naturii sale, care lipsește, lipsind chiar și această natură, ci exclusiv prin iubire și întâi prin cea față de Dumnezeu și apoi prin cea mutuală a unuia față de altul. Soborul îngeresc se unește în topirea dragostei personale, reciproce, în care ipostasul îngeresc moare oarecum pentru sine, precum a înviat în sobor, în eu-l pluriunitar, sobornicesc, panîngeresc. Acest sobor panîngeresc devine chipul iubirii panumanității după ce aceasta va înceta să fie o noțiune abstractă, cunoscută numai cu mintea, și va deveni o realitate nemijlocită, când oamenii vor înceta să se nască și să moară, fiind "fiii învierii" (Lc. 20, 36). Nu credem că îngerii sunt lipsiți de o natură, căci nu există ipostas fără natură. Chiar în Sfânta Treime e o natură. Ceea ce poate fi adevărat este o predominare a caracterului de persoană, a libertății și a iubirii voluntare.

inconsistentă, aşa ar trebui să fie şi lumea înnoită. Dar nu aceasta e învăţătura creştină. Lumea va fi luminoasă, dar va avea o bogăţie structurală pnevmatizată a lumii de acum. Lumea de acum e şi ea o lumină, cum arată şi numele ei (*lumen*). Dar cât de complexă este această lumină, din cât de variate şi multiple forme nu ţâşneşte ea ca o unitate! Tot aşa în veacul viitor complexa structură luminoasă a acestei lumi nu va fi dizolvată, ci potenţată la maximum prin lumina Duhului. Concepţia Sfinţilor Părinţi e că lumea şi trupurile vor fi restaurate tocmai fiindcă Dumnezeu le-a făcut bune şi nu revine asupra hotărârii cu privire la existenţa lor[230]. Trupul e numit de unii sfinţi "fratele nostru", iar Serafim de Sarov îl numeşte "prietenul nostru"[231].

În cântările de la înmormântare trupul e numit "frumuseţea noastră cea după chipul lui Dumnezeu", sau "chipul slavei negrăite a lui Dumnezeu". Sfântul Grigorie de Nyssa numeşte trupul "colaborator", sau parte constitutivă a omului, fără de care omul nu e om[232]. Dar e colaborator al omului individual, nu al unui om colectiv.

230. Sf. Grigorie de Nyssa, *In Christi resurrectionem*, III, P.G. 46, 881: "Ziditorul tuturor, voind să zidească pe om, nu l-a adus la existenţă numai ca pe un animal de dispreţuit, ci l-a arătat ca pe cel mai cinstit dintre toate şi ca pe împăratul creaţiei de sub cer. Voind aceasta şi făcându-l înţelept şi în chipul lui Dumnezeu şi împodobindu-l cu harul cel mult, oare cu acest gând l-a adus la existenţă, ca născându-se să se piardă şi să suporte o deplină nimicire? Dar atunci ar fi zădărnicit scopul şi ar fi foarte nedemn de Dumnezeu să-I atribuim un astfel de gând. Ar fi asemănat cu copiii, care zidesc cu sârguinţă şi dărâmă repede opera lor, cugetarea lor neprivind spre nici un sfârşit folositor. Dar întâmplându-se păcatul, l-a lipsit, drept pedeapsă a păcatului, de nemurire. Pe urmă, Izvorul bunătăţii, inundând iubirea de oameni şi aplecându-Se spre opera mâinilor Sale, a împodobit-o cu înţelepciune şi ştiinţă, Cel ce a binevoit să ne înnoiască pe noi în starea cea de la început".

231. P. Florensky, *Stolp...*, p. 297.

232. *In Christi resurrectionem*, III, P. G. 46, col. 676: "Învierea şi readucerea la viaţă şi refacerea şi toate numele de felul acesta îi aduc în minte, celui ce ascultă, gândul la trupul stricăciunii. Căci sufletul, privit în sine, nu va învia, fiindcă nici nu moare, ci e nestricăcios şi nepieritor. Iar

3. Misterul materiei înduhovnicite

Misterul trupului înviat și al universului restaurat e misterul materiei înduhovnicite. Dar materia nu e o uniformitate monotonă, ci e organizată în unități legate între ele prin "rațiunile" lor. Iar trupul omului este tot așa de mult destinat eternității în unicitatea lui, ca și sufletul lui, ca și persoana lui. Prin Duhul Sfânt se transfigurează trupul individual al Domnului pe Tabor, anticipând starea lui de după înviere și de la a doua venire[233]. Prin Duhul Sfânt extins în trupurile înviate, vor fi și ele după chipul trupului lui Hristos, dar nu se vor confunda, nici cu el, nici între ele. "Fie ca și noi, zice Teofan Kerameus, după șase zile, adică după trecerea acestei lumi zidite în șase zile, să ne ridicăm pe muntele mai presus de ceruri, unde e petrecerea sfinților și să vedem harul fulgurant al Dumnezeirii și să fim acoperiți de norul Duhului și să cunoaștem mai clar și mai curat taina Treimii"[234]. Precum se vede, mereu se vorbește despre sfinți la plural.

Trupurile înviate rămân neschimbate după ființă, dar vor fi înduhovnicite. "Se va schimba din stricăcios în nestri-

fiind nestricăcios, are ca părtaș al faptelor sale pe cel muritor. De aceea, la vremea socotelilor, înaintea Dreptului Judecător, se va sălășlui iarăși în colaborator, ca să primească cu acela în comun pedepsele sau cinstirile. Sau, ca să fie cuvântul nostru concentrat, să privim așa: Ce numim om? Pe amândouă, sau numai pe una? Desigur că perechea celor două caracterizează pe om. Dar, fiind comune cele săvârșite, mărginești numai la suflet judecata?".

233. Teofan Kerameus *(Hom. 50 la Schimbarea la față,* P.G. 120, col. 1037, 1040) spune că norul care umbrea pe Domnul pe Tabor era Duhul Sfânt, ca și norul în care S-a înălțat Domnul la cer (Fapte 1, 9) și pe care va veni la judecată (Mt. 24, 30). Iar trupul transfigurat al Domnului îl vede preînchipuit în adierea subțire în care S-a arătat Dumnezeu lui Ilie (3 Regi 19, 11), fiind și el "subțire și curat, ca unul ce era neprimitor de grosimea păcatului" (col. 1038), sau devenit întreg lumină sub razele dumnezeirii Sale, care e infinit mai sus ca soarele nostru (col. 1041).

234. *Hom. cit.,* col 1048.

căcios, şi se va ridica din smerenie la înălţimea strălucirii. Dar nu vor înceta de a fi trupuri, nici nu va ieşi trupul din starea naturală proprie. Se va ridica însă din muritor în nemuritor. "Seamănă-se, zice, în stricăciune, se ridică în nestricăciune; seamănă-se în necinste, se ridică întru slavă; seamănă-se întru slăbiciune, se ridică în putere; seamănă-se trup sufletesc, se ridică trup duhovnicesc". Chiar şi trupurile de acum ale drepţilor sunt duhovniceşti prin lucrarea Duhului sălăşluit în ele[235]. Dar atunci vor fi mai subţiri şi mai uşoare, ca să poată umbla şi prin aer, şi mai duhovniceşti. Cuvântătorii de Dumnezeu spun că Duhul va rămâne necontenit în trupul lor. De aceea credem că vor fi şi carne şi trup (καὶ σάρκα καὶ σῶμα). Nu vor fi nesesizabile (ἄληπτα), precum nici trupul lui Hristos nu va fi nesesizabil (ἄληπτον)"[236].

Dar noi nu putem înţelege acum misterul materiei înduhovnicite. În orice caz, ea va fi ridicată prin Duhul la un nou plan al existenţei, care se va deosebi de materia însufleţită a trupului nostru pământesc cu mult mai mult decât se deosebeşte acesta de materia neînsufleţită. Circumvoluţiunile de extraordinară complexitate ale creierului redau complexitatea atenţiilor şi reacţiilor la toate stările altor con-

235. Nicephori, Patr. Constantinop., *Antirretica*, cap. XLI, la I. Pitra, Spicilegium, tom. I, p. 433.

236. Florensky, *Stolp...*, p. 265: "Trupul e ceva întreg, ceva individual, ceva distinct. Nu e locul de dovedit că individualitatea străbate fiecare organ al trupului şi că de aceea e cu totul neîndoielnică, deşi poate insesizabilă într-o formulă a caracterologiei, ca ştiinţă. Există o legătură, ca o corespondenţă între cele mai mici trăsături ale caracteristicilor personale. Liniile feţei, construcţia craniului, liniile palmelor şi ale călcâielor, forma mâinilor, a degetelor, timbrul glasului, exprimând cele mai nuanţate deosebiri în construcţia organelor vocale, scrisul, redând cele mai nuanţate deosebiri ale construcţiei musculare, gustul şi idiosincrasia, arătând de ce lucruri şi excitaţii are lipsă organismul respectiv, adică ce nu-l izbeşte pe el etc. În toate, în loc de un lucru impersonal, ne priveşte persoana cea unică. În trup, pretutindeni, se dezvăluie unitatea şi unicitatea ei".

ştiinţe. Corespunzător cu ele, întreaga materie însufleţită a trupului este organizată într-o unitate cu mult mai fină, mai complexă, mai specifică, mai penetrată de spirit decât a animalelor. Conştiinţa şi relaţiile între conştiinţe aduc toată complexitatea deosebită a trupului omenesc. Astfel, precum fiecare trup e organizat într-o unicitate de mare fineţe, pătruns de lucrarea unică şi complexă a sufletului propriu, ca prin el să poată vedea, auzi, simţi în mod unic toate persoanele deosebite, aşa va fi sau şi mai mult organizat pe planul cel mai înalt al înduhovnicirii maxime a materiei.

Dar nimeni nu poate descrie taina şi funcţiile trupului înduhovnicit. Nimeni nu poate descrie sensibilitatea lui spirituală, capacitatea lui de expresie, de extraordinară fineţe de sesizare. Nimeni nu poate descrie starea materiei înduhovnicite a universului întreg. Ştim că în ea nu va fi corupere, bătrâneţe, moarte, că va primi o tinereţe veşnică, o strălucire şi o frumuseţe neînchipuite, pentru a corespunde stării trupurilor înviate, dată fiind comunicarea şi solidaritatea între materia din trupul nostru şi cea din univers. Căci, deşi nu va fi atunci o alimentare şi o eliminare de materie, totuşi va fi şi atunci o comunicare cu mult mai mare între materia trupului nostru şi cea a universului; nu va fi o completă imobilitate a materiei, dar nici o agitaţie violentă. Energia materială se va dezlega de lanţurile de acum şi chiar se va potenţa, sporită de energia spiritului suprem. Puterea acestui spirit o va mişca însă într-o ordine şi într-o armonie liniştită. Legile de mişcare ale energiei, în primul rând a trupurilor, vor fi copleşite de legile Spiritului, ale iubirii, materia fiind ridicată în planul unei ordini superioare. Noi nu înţelegem acum o astfel de nouă stare a materiei, decât tot în chip naturalist. Dar ea va fi efectul unei mari eficienţe a spiritului şi toate noile calităţi ale materiei se vor resimţi de aceasta. Noi vedem că există acum o materie tânără şi o materie bătrână, o materie sprintenă şi plină de

forţă şi agilitate şi o materie îmbătrânită, greoaie, sclerozată. Sau vedem cum materia tânără devine bătrână mai ales în organisme. Materia universului înviat şi a trupurilor înviate va fi o energie veşnic tânără, diafană, transparent perfect şi de mare fineţe al frumuseţilor stărilor şi mişcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme şi o consistenţă. Formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistenţa va fi plină de elasticitate, pentru a folosi tot nişte termeni din lumea de acum. Universul prefăcut va avea astfel o frumuseţe negrăită de mare fineţe şi adâncime expresivă, şi trupurile, la fel, dacă frumuseţea sensibilă constă în transparenţa infinitei complexităţi a spiritului prin formele materiei, în transfigurarea materiei de către bogăţia infinită a dimensiunilor spiritului. De aceea, unii gânditori creştini spun că fericirea veşnică va consta în frumuseţe.

Creştinismul crede în orice caz într-o veşnicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurată de puterea şi bogăţia infinită a vieţii spirituale şi de energiile divine. Creştinismul admite un fel de *materialism mistic*, cunoaşte o *sfântă materie*. Căci sfânt este trupul Domnului prin a cărui primire se sfinţesc şi trupurile noastre. Sensibilitatea violentă, săracă şi grosolană a plăcerilor carnale va fi convertită în sensibilitatea de fine şi pure trăiri ale descoperirii frumuseţilor comuniunii.

4. Bogăţia de viaţă şi sfinţenia ei, de caracter diferenţiat personal în trupul înviat

Spre această stare de sfinţenie, de înduhovnicire, se ridică întrucâtva încă în viaţa aceasta ascetul, sfântul. De aceea nimeni ca el nu înţelege valoarea, frumuseţea trupului, marea lui semnificaţie, pentru că el experiază un trup curat de tot ce este senzaţie violentă, pentru că manifestă prin el cea mai fină delicateţe în sesizarea stărilor spirituale

ale celorlalţi oameni şi ale sale proprii[237]. De asemenea, nimeni nu vede şi nu experiază ca el lumea, ca pe o minune nesfârşit de nuanţată şi de bogată a lui Dumnezeu[238].

Sfântul Grigorie de Nyssa spune că trupul înviat va lepăda unele funcţii actuale, necesare vieţii pământeşti, şi va primi unele duhovniceşti. Şi deşi se fereşte de precizări, totuşi dă unele indicaţii despre însuşirile lepădate şi cele primite. "Aşadar nu trupul e cauza pornirilor rele, ci voia liberă, abătându-se de la scopul de trebuinţă la pofta celor absurde. Deci să nu fie blamat... trupul care, transformat prin a doua facere într-unul mai dumnezeiesc, va înfrumuseţa sufletul. Căci moartea curăţindu-l de cele de prisos şi nefolositoare, se va putea bucura de viaţa de veci. Căci nu cele spre care e destoinic acum îi vor fi de folos în viaţa de după aceasta, ci constituţia trupului va fi proprie şi adecvată gustării vieţii aceleia, fiind apt să participe la acele bunătăţi... Când fierul trebuie prelucrat în ceva mai subţire, focul curăţind masa lui cu grijă, fierul depune tot ce e pământesc şi nefolositor, ceea ce meşterii acestei arte numesc zgură... Să transportăm ideea aceasta şi la ceea ce gândim noi... De pildă, să punem în loc de masă, pofta care lucrează în toate în chip natural. Iar în loc de zgura ei, cele spre care pofta are acum pornirile, adică plăcerile, bogăţiile, iubirile de slavă, puterea, mâniile, mândriile şi cele asemenea. Pe toate acestea le curăţă moartea. Golindu-se

237. Sf. Grigorie de Nyssa aminteşte în acest sens de cuvântul Sfântului Pavel: "Nimeni nu şi-a urât trupul său" (Ef. 5, 21), adăugând: "dar trebuie iubit trupul curăţit, nu zgura de lepădat" *(De mortuis,* P.G. 46, col. 532). Florensky, *Stolp...*, p. 299, declară: Ascetul înţelege ca nimeni altul şi frumuseţea, şi sfinţenia căsătoriei. "Dumnezeu şi lumea, duhul şi trupul, fecioria şi căsătoria, într-o antinomie reciprocă, referindu-se una la alta ca teza şi antiteza. Pe măsura înduhovnicirii, persoana ajunge la conştiinţa frumuseţii laturii acesteia şi a celeilalte a antinomiei".

238. Idem, *op. cit.*, p. 317. După multe extrase din *Vieţile Sfinţilor* şi îndeosebi din *Viaţa unui pelerin rus.*

şi curăţindu-se de ele, pofta se va întoarce cu lucrarea spre Cel singur vrednic de poftit, de dorit şi de iubit, nestingând deloc aceste pasiuni sădite în noi în chip firesc, ci întorcându-le spre participarea la bunătăţile nemateriale"[239].

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră învierea ca o restabilire în acea stare (noi am zice poate ca o restabilire în starea la care ar fi ajuns omul dacă n-ar fi păcătuit) şi acea stare o consideră liberă nu numai de patimi şi de boli, ci şi de diferenţa de vârstă, întrucât, dacă n-ar fi intervenit moartea, n-ar fi intervenit nici îmbătrânirea: "Trebuie să cugetăm întâi care e scopul dogmei învierii şi de ce ni s-a spus şi încredinţat aceasta de Sfânta Scriptură. Dacă am vrea să o cuprindem aceasta într-o definiţie, am spune că *învierea este restabilirea în starea străveche a firii noastre.* Dar în prima viaţă, al cărei făcător a fost Dumnezeu, nu era nici bătrâneţe, precum se pare, nici copilărie, nici pătimirile din multele feluri de boli, nici altul din necazurile trupeşti (că nu se cuvenea să le creeze pe acestea Dumnezeu)... Acestea toate au intrat în noi deodată cu intrarea răului. Deci nu va avea nici o nevoie viaţa fără răutate să fie în accidentele provenite din pricina ei... Firea noastră devenită pătimaşă, (ἐμπαθής) a fost prinsă în chip necesar în consecinţele unei vieţi pătimaşe, dar, revenind iarăşi la fericirea nepătimitoare, nu va mai fi robită de cele ce urmează răutăţii"[240].

Recunoscând neputinţa de a spune ceva sigur despre calităţile trupurilor după înviere, Sfântul Grigorie spune totuşi: "Prefacerea va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e uşor să ne închipuim cum va înflori iarăşi chipul (εἶδος), bunătăţile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind crezute mai presus de ochi, de ureche şi de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaşte fiecare este calitatea moravurilor fiecăruia,

239. *De mortuis,* P.G. 46, col. 529-532.
240. *De animae resurrectione,* P.G. 46, col. 145-149.

nu va greşi cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebirile trăsăturilor în fiecare..., atunci forma fiecăruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însuşirilor răutăţii sau ale virtuţii, ale căror amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acestea sau acelea"[241].

Dacă oamenii se deosebesc acum şi din pricini exterioare "naturale", independente de voia lor, atunci se vor deosebi exclusiv din motive morale, voluntare, spirituale. Acesta e un sens al covârşirii naturii prin spirit. Deosebirile acestea îi disting ca persoane nuanţate spiritual. Celelalte îi disting datorită împrejurărilor exterioare şi pasiunilor inferioare, nelibere. Acelea îi disting ca indivizi care se opun, nu ca persoane, în care se exprimă spiritul în comuniune. Dacă patimile îndeamnă pe oameni să se mascheze, bunătatea îi face deplin sinceri, deci neuniformizaţi. Cu atât mai mult omul ceresc primeşte caracteristici proprii prin spirit.

Dacă azi deosebirile de natură pot acoperi în mare măsură deosebirile de ordin moral, încât să nu poţi cunoaşte din înfăţişările oamenilor stările lor morale, întrucât şi acestea pierd din ponderea lor, atunci aceste stări se vor reflecta aşa de mult în înfăţişările lor, încât exteriorul va fi copleşit de spiritualitatea interioară, foarte adâncă, foarte nuanţată; aceasta îi va face pe oameni să se vadă cu tot interiorul lor exprimat în exterior; nici un echivoc, nici o disimulare nu va fi posibilă şi voită. "Precum deci în viaţa prezentă dispoziţia inimii devine formă (μορφὴ) şi chipul (εἶδος) omului oglindeşte pofta dinlăuntru, aşa socotesc că firea prefăcându-se în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind într-un fel şi apărând în altul*, ci ca ceea ce este ca aceea se şi cunoaşte, ca de pildă castul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul-de-Dumnezeu; şi între aceştia iarăşi cel ce are toate bunătăţile, sau e împodobit

241. *De mortuis*, P.G. 46, col. 532-533.

numai cu una, sau se află în cele mai multe, sau e cu lipsuri în aceasta, dar covârşeşte prin alta"[242].

Sfântul Maxim Mărturisitorul socoteşte că sfântul, deci cu atât mai mult omul ceresc, se caracterizează prin îndumnezeirea trupului, prin depăşirea oricărei dualităţi, sau contrarietăţi între suflet şi trup, datorită Duhului care le înduhovniceşte şi îndumnezeieşte pe amândouă. Trupul e organul perfect al sufletului şi acesta, al Duhului. Amândouă sunt stăpânite de afecţiunea faţă de Dumnezeu[243]. Comentând o expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, că sfinţii se ridică peste doimea materiei şi a formei trupului, materia întreagă devenind "formă" (εἶδος), adică expresia spiritualităţii copleşite de Dumnezeu, Sfântul Maxim zice: "Eu cred că el spune că sfinţii se ridică peste doimea materială pentru unitatea gândită în Treime, deoarece se ridică peste materie şi formă, din care constau trupurile, sau că străbat carnea şi materia înrudindu-se cu Dumnezeu şi învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurată; adică ei leapădă afecţiunea trupului faţă de materie sau toată familiaritatea naturală a fiinţei sensibile faţă de cele sensibile, fiind stăpâniţi sincer numai de dorinţa dumnezeiască, pentru unitatea gândită în Treime. Căci cunoscând că sufletul se află la mijloc între Dumnezeu şi materie şi că are puteri unificatoare spre amândouă, adică mintea spre Dumnezeu şi sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile – în dispoziţia lor activă – şi şi-au unit sufletul în chip negrăit numai cu Dumnezeu". Şi-au unit şi pofta şi iuţimea cu mintea ce tinde spre Dumnezeu[244].

Sfântul Grigorie de Nyssa socoteşte că şi deosebirile amintite între trupuri vor ţine numai până la o vreme, pe urmă se va produce o identitate între ele (ὁμογενεία). Nu

242. *Ibidem*, col. 536.
243. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1113.
244. *Op. cit.*, col. 1193-1196.

ştim până unde socoteşte Sfântul Grigorie că merge această identitate. Deosebirea între forma trupurilor, atâta cât mai subzistă o vreme, s-ar datora, după el, unui rest de răutate care ar mai rămâne în ei. Dar credem că el nu exclude o anumită deosebire întemeiată pe varietatea infinită a actului creator al lui Dumnezeu, şi care de aceea nu dispare cu totul niciodată. Fiecare reflectă altfel chiar plenitudinea fericirii. Şi bucuria unuia de altul se explică tocmai prin faptul că fiecare vede în celălalt ceea ce nu e în sine, o formă unică, ca expresie a unicităţii lui spirituale.

Interpretând în mod just viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, Bulgakov afirmă pe drept cuvânt că nu va dispărea nici chipul bărbătesc, nici chipul femeiesc al naturii umane, deşi va dispărea pofta trupească legată de ele. Cuvântul Mântuitorului că oamenii vor fi atunci ca îngerii (Mt. 22, 23-30; Lc. 20, 34-36) se referă numai la încetarea poftei şi a căsătoriei, dar nu la încetarea chipului bărbătesc şi femeiesc, precum ne arată pilda Domnului Iisus Hristos şi a Maicii Sale. Chiar dacă socotim neîntemeiată ideea lui Bulgakov că deosebirea dintre sexe se bazează pe deosebirea între persoanele Sfintei Treimi (Bulgakov vede elementul bărbătesc ca ipostaziere a adevărului în Logos, iar pe cel femeiesc ca ipostaziere a frumuseţii în Duhul Sfânt), cele două modalităţi ale omului reprezintă şi îşi au desigur un temei spiritual adânc şi sunt legate de firea lui, de unitatea duală a omului, de faptul că omul e întreg numai în doi, şi anume în doi principial deosebiţi, bărbat şi femeie. De aceea, departe de a dispărea, această deosebire e chemată "la deplina dezvoltare, luminare, înveşnicire". Atât chipul bărbătesc cât şi cel femeiesc se vor ridica la feciorie, ca starea în care l-a gândit Dumnezeu pe om şi din care el a căzut prin păcat. "Fecioria este libertatea de sex, totuşi cu păstrarea naturii bărbăteşti şi femeieşti. Nu se poate admite că fiii învierii se vor arăta în viaţa lor nemuritoare lipsiţi de propria personalitate, încetând de a fi ei înşişi. Căci în-

vierea este restabilirea şi înveşnicirea stării originare a omului, dar eliberată de desfigurarea păcatului şi de ştirbirea adusă de el în trup. Dar principiul bărbătesc şi femeiesc nu se epuizează în deosebirea trupească, de sex, ci se întinde şi în fiinţa spirituală a persoanei căreia îi dă calitatea lui... Astfel, starea de înviere nu poate fi considerată ca o golire totală de principiul bărbătesc şi femeiesc şi ca o înlocuire a lui cu vreo stare intermediară, indeterminată; aceasta ar fi egală cu o sărăcire şi simplificare a naturii omeneşti. Desigur, trupul înviat se eliberează de ceea ce e legat de viaţa sexului trupesc (cum arată aceasta şi unii Părinţi, ca de pildă Grigorie de Nyssa). Dar omul există, atât spiritual cât şi trupeşte, în două chipuri; această bi-unitate se exprimă în dualitatea însuşirilor lui, care se unesc într-o unitate. În viaţa pământească această unire e legată de viaţa sexului şi a naşterii de prunci... Dar dacă în veacul viitor omul se eliberează de sex şi încetează înmulţirea, oare mai rămâne ceva din relaţia reciprocă între natura bărbătească şi femeiască?... Fără îndoială că rămâne, şi ea constă în iubirea care leagă şi împlineşte reciproc, după chipul lui Hristos şi al Bisericii, natura bărbătească şi femeiască... Nu se poate admite că în acea viaţă se va pierde ceva din relaţiile de iubire existente în viaţa aceasta; tot ce e vrednic de înveşnicire va apărea în toată puterea sa. Dar vor apărea şi noi şi nesfârşit mai dezvoltate posibilităţi de iubire şi prietenie, pentru că numai în veacul învierii neamul omenesc va exista în toată întregimea sa şi nu ca acum, în succesiunea generaţiilor ce se completează una pe alta; întregul neam omenesc va deveni o singură familie şi comuniune prietenească simultană în Dumnezeu"[245].

În aceasta vor fi oamenii ca îngerii, că se vor iubi cu o iubire cu totul spirituală, personală, eliberată de sila naturii, de pofta sexului. Dar se va păstra întreaga varietate a

245. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 128-131.

persoanelor, aşa cum şi îngerii reprezintă ca persoane modalităţi spirituale deosebite. Dând unirea şi varietatea între îngeri ca model al unirii şi varietăţii viitoare a oamenilor, Bulgakov zice: "Soborul îngerilor, având ca temelie iubirea către Dumnezeu şi viaţa în Dumnezeu, se întăreşte prin dragostea personală reciprocă ce se hrăneşte prin reciproca contemplare iubitoare a individualităţilor, a însuşirilor personale ale fiecărui înger... Lumea cerească se zideşte prin iubire, este un imn al iubirii. În multifelurimea acestei iubiri nu rămâne neobservată şi neiubită nici o însuşire ontologică, nici o rază a pliromei lumii îngereşti, totul vede şi iubeşte atotcuprinzătoarea iubire"[246].

5. Trupurile înviate ale păcătoşilor

Acestea se referă la trupurile înviate întru slavă. Alta va fi starea trupurilor înviate ale păcătoşilor. Vor fi şi ele incoruptibile, însă în acelaşi timp capabile să simtă chinurile. Vor avea şi ele o neputrezire în sens rău, ca o carne veşnic vie.

Unii teologi, mai ales dintre catolici, cred că ele nu se vor înălţa în văzduh, ci vor rămâne pe pământ în semn de dispreţ[247]. Dar Sfântul Ioan Damaschin spune că "focul veşnic nu va fi material, ca cel cunoscut de noi"[248]. Ne e greu să admitem că Dumnezeu foloseşte creaţia Sa ca mijloc de chinuire veşnică. Noi am încercat mai înainte să arătăm că "lumea" în care trăiesc păcătoşii este o slăbire halucinantă a lumii, o acoperire a ei în întunericul total individualist, în care s-au scufundat ei.

Desigur că această desfigurare halucinantă a lumii trebuie să aibă şi o anumită legătură cu realitatea ei materială, o dată ce trupurile înseşi ale păcătoşilor, ca trupuri învia-

246. *Op. cit.*, p. 133.
247. Rivière, *Jugement*, art. în Dict. de Théol. Cath.,VIII, 2, col. 1820.
248. *De fide orthodoxa*, IV, P.G. 94, col. 1228.

te, având o consistenţă materială, nu pot fi lipsite de orice bază materială externă.

Pe de altă parte, aceste trupuri fiind şi ele incoruptibile şi lipsite de nevoia consumării, trebuie să aibă un fel de subţirime spirituală. Dar ea trebuie să fie în acelaşi timp o spiritualitate întunecată şi, odată cu aceasta, o foarte accentuată expresivitate a răutăţii şi tristeţii din sufletele lor însingurate şi chinuite de demoni. În acelaşi timp lipsa de comunicativitate le dă o anumită încremenire, neavând dorinţa cunoaşterii creaţiei extinse şi înrădăcinate în adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Sfera materială în care sunt plasate ele poate să fie, în aceste condiţii, constituită aproape numai din materia spiritualizată în mod tenebros a trupurilor lor, dintr-un fel de legături între purtătorii lor şi între demoni, constituind împreună un fel de lume de umbre, într-un fel reală, într-alt fel ireală, cu dimensiuni mai degrabă halucinante decât reale. Aceasta poate face ca nici locuitorii acestei lumi să nu vadă lumea de lumină şi de supremă realitate a drepţilor, socotind-o ireală şi uitând de cei ce se află în ea, precum nici drepţii să nu vadă lumea subiectiv halucinantă şi oarecum ireală a celor din ea şi pe aceştia înşişi.

Sfântul Simeon Noul Teolog întreabă: "Dumnezeu fiind infinit şi necuprins, unde va fi locul celor ce cad din Împărăţia Lui?"[249].

Ei vor şti de lume numai din amintire, dar nici amintirea nu le-o mai redă aşa cum a fost. Ei vor şti de o lume strâmbată şi întinată după poftele lor. Ei vor vedea numai o lume umbrită de poftele lor, de nălucirile lor. Nici pe ei nu se vor vedea faţă către faţă, sau aşa cum sunt în realitate, ci vor vedea numai măştile celorlalţi în parte adoptate de către aceia, în parte proiectate de către ei; vor şti doar că şi cei-

249. "Catéchèse XXII", în Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. II, ed. B. Krivochéine, Sources Chrétiennes, nr. 104, p. 380.

lalţi se chinuiesc în acelaşi întuneric ca şi ei, împrejurul lor, mai bine zis în altfel de năluciri ale lumii şi în chinuri corespunzătoare pasiunilor lor speciale. Fiecare va avea o "lume" individuală a lui. Nu va fi o lume unitară, ca să susţină o unitate între ei. Se vor vedea unii pe alţii mai mult ca nişte umbre goale de conţinutul lumii reale, neprogresând în cunoaşterea ei şi în îmbogăţirea lor spirituală întreolaltă şi în contact cu lumea reală. În Sfânta Scriptură credinciosul cere adesea lui Dumnezeu să nu-l depărteze de la faţa Lui, de maximă şi infinită existenţă, în legătură cu care stă şi e luminată toată lumea; sau să-i facă parte de lumina feţei Lui, căci în această lumină va avea parte de toate (Ps. 4, 6; 26, 1; 35, 9; 44, 5; 104, 4; Is. 2, 5; 60, 19; Mih. 7, 8; Avac. 3, 4; In 8, 12; Col. 1, 12; 1 Tes. 5, 5; 1 Tim. 6, 16; Apoc. 21, 24; 22, 5; Ps. 13, 4 etc.).

De aceea nu se poate spune de trupurile păcătoşilor că vor forma şi ele o unitate, că vor fi şi păcătoşii un "trup universal". Între cei răi, ca egoişti, nu este aceeaşi unitate ca între cei ce se iubesc. Sau cel puţin nu vor fi uniţi lăuntric între ei, ci într-un mod silnic, fiecare simţind efluviile răutăţii celorlalţi care pe de o parte îi înrudesc, pe de alta îi ţin întorşi unul de la altul. Numai prin iubire sunt unite real persoanele şi numai în iubire sunt într-o legătură reală cu lumea. Şi numai în iubire se realizează deplin şi are loc plinătatea existenţei. "Drept axiomă a iubirii se arată că eu-l nu e singular, nu e monadic, ci dual, syzigic, relaţional, se cunoaşte şi se are pe sine numai în legătură cu partenerul său, în dualitate... El află pentru sine loc în existenţă, se afirmă în ea şi se întăreşte definitiv în ea numai în syzigie (în viaţa perechii), ţinându-se de mână cu altul. Prin această metafizică ţinere de mână, el iese din ceaţa semiexistenţei, găseşte puterea sa şi realitatea sa în lume. În taina ei, persoana are nevoie să se vadă, să se cunoască şi să se iubească pe sine în oglinda duhovnicească a altuia"[250].

250. S. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 14.

Desigur e o taină neînţeleasă de noi faptul că, pe de o parte trupurile păcătoşilor se resimt şi ele de Învierea lui Hristos, înviind şi ele, pe de alta, nu se împărtăşesc de slava trupului înviat al Domnului. Teologul rus Nesmelov a încercat să explice învierea trupurilor păcătoşilor prin aceea că Domnul, înviind natura omenească pe care a luat-o, a făcut veşnică natura general-omenească, dat fiind că natura Lui înviată n-a constituit un ipostas omenesc separat. Înviind El, învierea a devenit "o lege" pentru toţi, aşa cum, murind Adam, moartea a devenit o lege pentru toţi. "Dacă Hristos ar fi fost numai un om ideal de sfânt, Fiu al lui Dumnezeu după har, nu după fiinţă, învierea Lui ar fi avut un caracter individual, de "minune", care, asemenea luării lui Ilie la cer, ar fi mărturisit doar despre milostivirea exclusivă a lui Dumnezeu faţă de El, dar în nici un fel nu ar fi influenţat destinul întregii omeniri"[251]. "Drept temei al minunii învierii ar fi servit atunci, evident, nu demnitatea firii omeneşti, ci demnitatea morală personală a acestor drepţi asupra cărora s-ar fi săvârşit minunea"[252].

În baza unităţii Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos "natura omenească a primit în El o demnitate pe care ea însăşi prin sine nu o are şi nu o poate avea; ea a devenit trupul propriu al lui Dumnezeu". Iar înviind-o, a făcut-o "trupul Său veşnic"[253]. El a luat natura omenească nu în sens individual, ci "general-omenesc şi ea este întru totul identică cu natura purtătorilor ei. Astfel, primind-o prin actul învierii Sale în unire veşnică cu Sine, *eo ipso* El face părtaş de veşnicie tot neamul omenesc în deplinătatea compoziţiei lui... După Învierea lui Hristos din morţi, fiecare om este purtătorul naturii veşnice, nu pentru că el însuşi prin

251. Aşa redă A. M. Tuberovsky concepţia lui Nesmelov, în art. "Ideologia învierii lui Hristos. Concepţia lui V. Iv. Nesmelov", în rev. *Hristianin*, an. IX, 1915, martie, p. 519.

252. Nesmelov, *Nauka o celoveke*, tom. II, p. 349.

253. *Ibidem*, p. 353.

sine este *trup* al lui Hristos, ci pentru că fiecare om poartă aceeaşi natură pe care Hristos a făcut-o natură veşnică; aşa că după natura sa umană, ca unul ce e de o fiinţă cu Hristos, fiecare om este inevitabil membru al trupului veşnic al lui Hristos"[254]. "În lumina acestei învăţături, pentru noi e clar că păcătoşii vor învia nu pentru a primi răsplata pentru viaţa lor de păcat, ci, invers, ei primesc răsplata pentru viaţa lor de păcat pentru că vor învia inevitabil din morţi. Iar învierea lor este inevitabilă pentru că – indiferent de viaţa lor păcătoasă – în virtutea Învierii lui Hristos ei sunt totuşi beneficiari ai naturii veşnice şi trebuie să aparţină neapărat veşniciei[255]. "Astfel, Hristos este începătura neamului, cauzatorul, izvorul "vieţii veşnice" a omenirii, în acelaşi fel cum este în raport cu viaţa naturală, vremelnică, strămoşul Adam. Ceea ce a fost odinioară actul creaţiei omului, adică principiul şi cauza existenţei omeneşti îndeobşte, aceea a devenit învierea lui Hristos, adică principiul şi cauza "vieţii veşnice" în cer, în alte condiţii de existenţă"[256].

S-ar putea spune deci că toţi vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos. Dar nu toţi vor învia spre fericire, întrucât fericirea este o problemă de decizie personală a fiecăruia pentru comuniunea cu Hristos. *Hristos nu are în Sine toate persoanele umane, ci toată natura umană.* Dacă ar avea în Sine toate persoanele, El ar fi o pluralitate de persoane şi o pluralitate de libertăţi. Dar atunci n-ar mai fi persoane umane în afara lui Hristos. În unitatea de natură cu Hristos avem o bază pentru comuniunea uşoară cu El, dar nu avem mântuirea noastră decisă fără noi. Chiar şi păcătoşii învie în baza unităţii de natură cu Hristos, ca să poată contempla veşnic putinţa ce au avut-o de a se mân-

254. *Ibidem*, p. 353.
255. *Ibidem*, p. 354.
256. Tuberovsky, *art. cit.*, p. 522.

tui, dar pe care nu au folosit-o datorită libertății lor care a refuzat comuniunea a cărei bază li s-a dat.

Sfântul Chiril al Alexandriei spune același lucru: "Rațiunea învierii trece asupra tuturor pentru Învierea Mântuitorului, Care ridică cu Sine toată firea omului, dar nu va folosi cu nimic pe cei iubitori de păcat. Căci ei vor fi duși la iad, primind învierea numai pentru a fi pedepsiți. Dar ea va folosi mult celor ce s-au exercitat în viața aleasă, căci vor primi învierea pentru împărtășirea de bunătățile cele mai presus de minte". La fel, însușirea de a fi proprie lui Hristos se extinde la toți, buni și răi, dar nu e pentru toți aceeași, ci celor ce cred în El învierea le este pricina de înrudire adevărată și de cele ce provin din ea[257]. Hristos ne are pe toți, întrucât S-a făcut om ca toți; toți suntem ai Săi. În aceasta stă poate pricina învierii tuturor. Nimic omenesc nu poate dispărea pe veci, căci nimic al lui Hristos nu poate dispărea. Dar împărtășirea de fericire depinde de voința personală a fiecăruia. Căci "toți Îi vor fi proprii (οἰκεῖος), întrucât sunt oameni ca și El; tuturor le e comună însușirea de a-I fi proprii, atât celor ce-L cunosc, cât și celor ce nu-L cunosc pe El. Căci S-a făcut om, nu dăruindu-Se unora, iar altora nu, ci îndurându-Se de toată firea căzută"[258]. Deci ceea ce depinde de El — învierea — o dăruiește tuturor, fericirea însă depinde de aderarea voluntară a fiecăruia la El. Incoruptibilitatea întregii materii va depinde de puterea unui act conservator veșnic al lui Dumnezeu.

D
Judecata universală

Judecata universală este pusă de Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți în strânsă legătură cu sfârșitul sau cu înnoirea

257. *Comment. in Ioannis Evang.*, Lib. VI, P.G. 73, col. 1048.
258. *Op. cit.*, col. 1046.

lumii şi cu învierea morţilor, care sunt şi ele simultane cu venirea lui Hristos, sau cauzate de ea. Unii Părinţi văd judecata chiar în faptul că cei ce s-au format după chipul lui Hristos vor trece prin înviere la comuniunea deplină cu El, iar ceilalţi, "în veşnicul exil"; cei dintâi, "la o veşnică privire a feţei lui Hristos, ceilalţi, la veşnica privire a feţei diavolului"[259].

Pe de altă parte, Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi vorbesc de o judecată pe care o va face Hristos îndată după a doua venire a Lui şi după învierea morţilor, într-o atmosferă de mare solemnitate.

Conform unor texte din Vechiul Testament (Dan. 7, 9-10) şi din Noul Testament (Mt. 25, 31-46; Apoc. 20, 11), Hristos va face judecata şezând pe tron. După Apocalipsă, însăşi judecata aceasta provoacă sfârşitul lumii. Daniel vorbeşte de scaune, iar pe unul din aceste scaune şade Cel vechi de zile. Cineva, "ca un Fiu al omului", vine înaintea Celui vechi de zile şi primeşte de la El stăpânirea (Dan. 7, 9-14).

Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Simeon Metafrastul vorbesc şi ei de scaune şi de îngerii care înconjoară pe Hristos ca judecător.

Între afirmaţia că însăşi arătarea lui Hristos la sfârşitul lumii înseamnă o judecată care alege pe cei trimişi la fericire de cei trimişi la chinurile veşnice, şi descrierea acestei judecăţi ca un act solemn deosebit, de supremă autoritate, nu-i o contrazicere. Lumina veşnică de care se vor împărtăşi cei buni e o privire şi o chemare adresată fiecăruia dintre ei de Hristos, precum întunericul în care sunt lăsaţi ceilalţi e o întoarcere a feţei Lui de la fiecare, sau o închidere a ei de la aceştia, datorită lor înşişi. În acelaşi timp, cel ce experiază îndreptarea feţei lui Hristos spre el ca o lumină veşnică, sau veşnic inepuizabilă, se vede pe sine însuşi în tot ce găseşte Hristos bun în el, dar şi pe toţi cei-

259. Sf. Chiril al Alexandriei, *Omil. 14*, P.G. 77, col. 1080, 1081.

lalți care sunt învăluiți și ei în aceeași lumină. La fel se vede fiecare din cei scufundați în întuneric, în toată urâțenia imprimată de el în ființa sa și pe toți cei lăsați ca și el în aceeași situație. De aceea, experiența aceasta a solidarității în lumină, în care sunt trimiși unii pe baza unor fapte bune asemănătoare ce și le-au făcut unii altora, sau a solidarității în întuneric, în care sunt trimiși alții pe baza unor fapte rele asemănătoare pe care le-au făcut altora, e trăită ca o judecare solidară a lor pentru rezultatul la care au ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanității lor în cursul vieții.

Acestea sunt cărțile ce se vor deschide (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12), care sunt înseși viețile oamenilor; sau "cartea vieții", care e tezaurul de viață ce și l-au câștigat în Hristos cei drepți.

Pe de altă parte, simțirea de către toți a pecetluirii destinului lor pentru eternitate, fără nici o posibilitate de schimbări, se traduce ca experiența autorității supreme a Celui ce judecă de pe un tron împărătesc foarte înalt. Scaunul Lui e nu numai mare, ci "alb", căci e scaunul din care se hotărăsc judecățile nepătate de nici un interes, de nici o lingușire, de nici o mituire. Autoritatea copleșitoare ce iradiază din fața Judecătorului e așa de mare, că "de fața Lui a fugit tot pământul și tot cerul; și loc nu s-a aflat lor" (Apoc. 20, 11). Pământul și cerul pur și simplu nu se mai văd de autoritatea ce iradiază din această față și care-i ține pe toți concentrați în privirea ei. Parcă nu mai e decât ea; sau de fapt totul s-a inclus în ea. Numai fața aceasta, numai Persoana aceasta o văd toți, căci numai de ea simt că atârnă existența lor în veci. Iar cei răi nu mai văd nimic, nici măcar această față, ci totul e un gol abisal și întunecos în fața lor. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că odată cu fața lui Hristos se va întoarce de la cei răi și creația întreagă, nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, "întunericul cel mai dinafară", "prăpastia imensă și neînchipuită"[260].

260. *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 380 D.

Daniel vorbeşte de "un râu de foc ce curge ieşind înaintea Judecătorului" (Dan. 7, 10), de care Simeon Metafrastul spune că va consuma pe toţi cei fără de lege, cum spune şi psalmistul: "Foc înaintea Lui va merge şi va arde împrejur pe vrăjmaşii Lui; strălucit-au fulgerele Lui lumii şi s-a clătit pământul; munţii ca ceara s-au topit de faţa Domnului a tot pământul; vestit-au cerurile dreptatea Lui şi au văzut noroadele slava Lui" (Ps. 96, 3-6). Totul va fi copleşit de slava feţei lui Hristos. Dar aceasta va apărea celor ce nu L-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drepţi, ca lumină iubitoare a-toate-acoperitoare.

Tot Daniel vorbeşte de mii de mii de îngeri ce-i slujesc Lui şi de întunericuri de întunericuri (Dan. 7, 10; Mt. 25, 31). Prin aceasta se accentuează şi mai mult autoritatea copleşitoare a Judecătorului, interesul infinit cu care se aşteaptă de toată creaţia acest act de supremă revelare a viitorului ei şi semnul desfăşurării ei în timp şi frica nemăsurată a celor ce aşteaptă decizia lui Hristos cu privire la veşnica lor existenţă. "Întunericuri de întunericuri" pot să fie duhurile rele, duşmănoase, care aşteaptă această judecată, căci şi ele au interes mare să ştie la ce osândă vor fi trimise şi câţi dintre oameni le vor ţine tovărăşie în această osândă. Ei simt prezenţa lui Dumnezeu, dar ca foc, nu ca slavă, şi mărimea întunecimii produsă de ei nu-i lasă nici pe cei destinaţi întunericului să vadă slava lui Hristos. Astfel, la focul durerii pricinuite de întoarcerea feţei lui Hristos de la ei şi pentru cei ce au refuzat lumina comuniunii pe pământ şi la întunericul halucinant pus de cei răi peste lume, se adaugă focul şi întunericul îngerilor răi. Căci, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, "râu de foc curge în faţa Lui, când se vor arăta prezente tartarul şi prăpastia fără fund şi neînchipuită şi întunericul cel mai dinafară şi viermele cel neadormit şi peste toţi va pluti frica pentru sfârşitul tuturor celor aşteptate; şi când vor sta îngerii mâniei fulgerând din ei focul osândei, având în privire foc şi emi-

țând foc spre pedepsirea a toată nelegiuirea. Iar pe lângă aceștia toată zidirea cea cerească și pământească, câtă e în îngeri și în puterile mai presus de îngeri și câtă e în oameni, stă de față cu cutremur, așteptând înfricoșata descoperire a judecății dumnezeiești. De către toți aceștia se vor citi faptele noastre ale tuturor și se va face dezgolirea celor ascunse, când toți își vor cunoaște reciproc păcatele, cum își citește fiecare fără greșeală cartea conștiinței sale"[261].

Criteriul judecății va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care-și are temelia fermă în vederea lui Dumnezeu prin om, în înrădăcinarea lui în Dumnezeu, în înțelegerea semenului ca chip al lui Dumnezeu. Prin aceasta însuși cel ce iubește se realizează ca chip al lui Dumnezeu, ca om adevărat. Căci el, iubind pe alții, conlucrează cu Dumnezeu și se unește cu Dumnezeu în lucrarea Lui, iar prin aceasta se actualizează el însuși deplin ca om. Diferitele forme sau trepte statornice ale iubirii sunt virtuțile. Prin acestea omul dă chip uman lui Dumnezeu în sine, adică lui Hristos, Care a dat mai mult decât oricine chip uman lui Dumnezeu în Sine. De aceea, Dumnezeu Tatăl dă lui Hristos să facă judecata oamenilor (Dan. 7, 14), pentru ca Hristos însuși să constate în ce măsură cei examinați au chipul Lui întipărit în ei, s-au făcut asemenea Lui și au realizat prin aceasta omul adevărat în ei, ceea ce nu s-a putut face fără trăirea lor în comuniune cu El.

După Sfântul Maxim, se va scufunda în întuneric cel ce a iubit cele urâte, cel ce n-a voit să vadă slava lui Dumnezeu în lume; au căzut în abisul golului cei ce au iubit deșertăciunea mândriei, și nu smerenia cunoscătoare a celor înalte și cu adevărat existente; vor plânge cei ce au râs de toate cele serioase, vor fi roși în adâncul sufletului de viermele neadormit cei ce au urât pe frați, i-au pizmuit, înșelat, calomniat, mințit, îndepărtat de la împărtășirea de cele tre-

261. *Ambigua*, P.G. 91, 381 A.

buincioase vieţii şi de la calea care duce la viaţa adevărată; şi-au strâmbat inima cei ce n-au avut în ei sinceritatea iubirii[262].

Hristos îi va socoti în chipul Lui pe cei ce au iubit pe oameni ca El, pe cei ce L-au iubit în oameni pe El, căci aceasta le-a dat puterea să iubească. El ne va cerceta în ce măsură am lucrat ca El, identificându-ne cu El, precum S-a identificat El cu oamenii. În mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidiţi şi va cerceta întrucât L-am iubit în aceştia. El a declarat că la fericirea de veci, care stă în comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu şi cu semenii şi, prin aceasta, în împărtăşirea de infinita plenitudine spirituală a totului, va trece cel ce a plecat de aici în tensiunea după această comuniune, cel ce a văzut în semenul cel mai obidit valoarea lui nesfârşită, faţa de adâncimi nesfârşite a lui Dumnezeu oglindindu-se în acela şi ţinându-l legat de Sine, şi a cinstit acest chip, această oglindă a lui Dumnezeu, căutând să-l scape de neajunsurile şi de umilinţele aruncate asupra lui de nepăsarea păcătoasă a semenilor săi, de chipul acestei lumi ce poartă urmările păcatului, de ignoranţa şi de slăbiciunile lui proprii ei. Cine iubeşte cu adevărat pe om vede în el întrucâtva pe Cel ce îl transcende pe om, vede pe Dumnezeu în Care îşi are omul temeiul şi izvorul puterii sale de cunoaştere şi de iubire. Şi iubeşte cu adevărat pe om ca om, cel ce iubeşte pe cel dispreţuit şi nesocotit de toţi; aceluia i s-a revelat suprema valoare ascunsă a omului. Cel ce dă atenţie numai celor aflaţi în situaţii bune, îi respectă nu pentru că sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu, nu iubeşte pe om ca om, spre deosebire de cel ce se apleacă cu dragoste spre semenii săi obidiţi şi în situaţii grele. Pe de altă parte, în mod deosebit omul obidit îşi descoperă sub razele de atenţie ale semenului său umanitatea lui profundă şi deci pe

262. *Ep. cit.*, col. 385.

Dumnezeu în el. Ceilalţi se îngâmfă şi mai mult de cinstirile ce li se dau, acoperindu-şi umanitatea autentică şi pe Dumnezeu în ei şi lăsând nerealizată comuniunea. Apoi, în omul care strigă cu glas sau fără glas, dar în mod sfâşietor, după ajutor, sau în ochii lui stinşi de durere, strigă sau priveşte Hristos însuşi în chip mai pătrunzător spre inima semenilor, pentru că suferinţa ca sensibilitate mai ascuţită umană e un mediu mai adecvat al revelării lui Dumnezeu, Care urmăreşte şi El trezirea sensibilităţii umane. Cei împovăraţi şi îndureraţi ne sunt astfel un ajutor cu mult mai eficient dat de Hristos pentru intrarea în relaţie cu El, pentru trezirea noastră.

De aceea cu deosebire în aplecarea cu dragoste spre cei necăjiţi avem o vedere cu mult mai clară a lui Dumnezeu, o pregustare a privirii adâncimilor divine din Împărăţia cerurilor prin semenii noştri. Cine şi-a deschis prin efortul faptelor de dragoste o cât de mică geană spre infinitul spiritual care i se deschide cu deosebire în comuniunea cu semenul său necăjit, aceluia i se va deschide larg poarta spre universul spiritual infinit, la Judecata din urmă.

Cine iubeşte pe aceştia iubeşte pe Domnul, Care S-a smerit ca cel din urmă om; el face lucrarea Domnului, sau lucrarea Domnului se face prin el. Dumnezeu S-a făcut om numai ca să poată fi iubit El însuşi ca un om şi să arate în pilda Sa cum trebuie să iubească omul pe semenii săi. El vrea să-L iubim ca om, cerându-ne iubirea şi ne arată cum trebuie să iubim. El intră în relaţie de iubire cu noi şi întăreşte relaţiile de iubire între noi, făcându-Se El însuşi adresat şi subiect uman şi divin concret al iubirii. El ne întăreşte iubirea, atrăgându-ne la iubire prin faţa celui în suferinţă şi ne dă puterea să iubim ca Cel ce-l iubeşte pe acela în chip pilduitor. El uşurează iubirea noastră, trezind mila pe care a sădit-o în mod natural în fiinţa noastră. "Prin Hristos şi în Hristos noi primim capacitatea de a iubi pe aproapele nostru: "Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiţi unii pe alţii"...

Dar porunca nouă a iubirii se referă şi la o *iubire nouă*, conform comunităţii noastre, nu în Adam (ea se referă la porunca Vechiului Testament), ci în Hristos, şi aceasta o dovedesc întrebările lui Hristos la înfricoşata judecată, când se va face arătată atotumanitatea Lui"[263].

Eu-l divin care Se manifestă prin umanitatea lui Hristos, Care S-a făcut şi *eu*-l uman, are o lărgime, o complexitate divină, o adâncime infinită, prin care-Şi manifestă caracterul Lui de model şi de temei al tuturor ipostasurilor omeneşti şi ca izvor al puterii lor de iubire, manifestându-Se totuşi omeneşte. Fiecare din noi va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe orice om, căci neiubind un om, nu iubeşti o rază a lui Hristos, a Ipostasului divin în arătare omenească, mai bine zis atotomenească. De aceea umanitatea lui Hristos nu e a unui ipostas omenesc, ci a Ipostasului divin, deci nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particulară şi ea, ci organul de manifestare a Eu-lui divin, modelul originar şi făcătorul şi susţinătorul tuturor eu-rilor omeneşti; ea e deci o umanitate capabilă să redea şi să înfăţişeze universalitatea umană, o umanitate care se cere iubită în toate persoanele şi ne dă puterea să le iubim pe toate.

Noi poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, sau în Hristos pe semenul nostru. Aceasta o ştim deocamdată poate numai prin credinţă. Dar faptul acesta ni se va face revelat la Judecata din urmă. În Hristos vom vedea atunci chipul fiecărui om; în fiecare om vom vedea o rază a feţei lui Hristos. Atunci vom vedea că, neiubind un om, pe Hristos nu L-am iubit în acel om şi n-am lăsat pe Hristos să-l iubească în noi. O pildă avem în raportul dintre chipul unui părinte şi copiii lui. Chipul părintelui cuprinde chipurile tuturor copiilor săi, şi chipul fiecărui copil reprezintă o rază din chipul părintelui, sau specificul întreg al feţei pă-

263. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 10.

rintelui în acea rază. Cine nu iubeşte chipul unui copil, nu iubeşte în întregime pe părintele lui şi nu urmează pilda părintelui lui. Hristos socoteşte ca referite la Sine toate faptele de iubire sau de neiubire adresate oamenilor, aşa cum noi referim la noi înşine toate cinstirile sau necinstirile adresate mamei noastre, sau fraţilor noştri, sau copiilor noştri.

Sfântul Grigorie Palama, observând că Domnul n-a spus şi de cei răpitori ai bunurilor cuvenite săracilor că vor fi aşezaţi de-a stânga şi trimişi în gheena, ci numai de cei ce n-au dat din ale lor celor lipsiţi, spune că aceia nici nu se vor mai înfăţişa la o cercetare, ci vor fi osândiţi de la început, ca unii ce nici în viaţa aceasta nu s-au înfăţişat niciodată lui Dumnezeu: "Deci răpitorii şi cei nedrepţi nici nu vor învia spre înfăţişare la judecată, spre nemijlocită osândă şi condamnare mai mare, fiindcă nici ei nu s-au înfăţişat niciodată deloc lui Dumnezeu din tot sufletul"[264].

Mult stăruie Sfinţii Părinţi asupra descoperirii complete a tuturor faptelor şi gândurilor fiecăruia la acea judecată, în faţa tuturor oamenilor şi îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului, cu privire la toţi, în faţa fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana atunci în sufletul oamenilor, nu numai în ceea ce priveşte starea lor, dar şi a tuturor oamenilor. Mai ales în privinţa din urmă se va face lumină în suflet, căci starea proprie se va cunoaşte în mare măsură de la judecata particulară. Răul va fi deplin demascat, şi binele, ieşit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoştinţei binelui şi răului îşi va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; nu va mai umbri sufletul omenesc şi planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe faţă. Fiecare om va cunoaşte urmările de după moarte ale faptelor sale şi va fi judecat şi pentru ele şi fiecare va cunoaşte antecedentele faptelor sale bune şi rele în com-

264. *Omilia la Duminica a cincea din Postul Mare*, P.G. 151, col. 164.

portarea înaintaşilor săi şi va cunoaşte just faptele şi valoarea tuturor. Astfel,Judecata din urmă va fi şi o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuţiei aduse de oameni pentru a-l realiza sau împiedica.

Aceasta va arăta că omul a avut o responsabilitate şi pentru desfăşurarea creaţiei de după el în timp, nu numai pentru semenii lui imediaţi. Pilda rea sau bună a fiecăruia a avut repercusiuni asupra lumii întregi. Dar aceasta va arăta că fiecare a trebuit să se angajeze, în măsura posibilităţilor lui, şi direct în viaţa istoriei, susţinând de exemplu credinţa mântuitoare, ideile de dreptate, de frăţietate între oameni. Pe de altă parte,judecata universală va scoate nu numai toate măştile individuale de pe oameni (grandilocvente, făţarnice etc.), ci şi multe măşti de care a fost acoperită istoria ca întreg, sau diferite epoci şi evenimente din cursul ei.

"Dacă planul divin, care e ordinea însăşi, a fost acoperit de obscuritate în timp, va trebui ca Dumnezeu să aibă ora Sa pentru a-l face să strălucească... Această apariţie a planului divin, ieşind în sfârşit din ascunsul în care a fost acoperit pentru a se dezvălui fiecărei priviri înţelegătoare, va fi însăşi judecata... Judecata din urmă, văzută de sus şi în marea lumină a raţiunii şi a credinţei, este chiar aceasta: e planul înţelepciunii divine revelându-se deodată înaintea adunării universale a tuturor fiinţelor create..., e revelaţia eclatantă, înfăţişarea fulgurantă a întregii ordini şi a tuturor armoniilor planului divin, dezvăluindu-se într-o claritate triumfătoare înaintea minţilor, pentru a-l privi şi pentru a găsi, chiar în această privire, absolvirea sau condamnarea lor, triumful sau eşecul lor, umilirea sau slăvirea lor"[265].

Cei păcătoşi vor fi descoperiţi în toată starea lor ruşinoasă. Cât suntem pe pământ ne putem acoperi în măsură mai mare sau mai mică, pentru că aproapele mai are în-

265. R.P. Félix, S. I., *Le châtiment*, Paris, 1898, p. 187-188, la J. Rivière, *Jugement*, în Dict. de Théol. Cath., VIII, 2, col. 1821.

doială asupra calităţii noastre, sau pentru că, dacă unul ne cunoaşte o faptă urâtă, ceilalţi nu ne-o cunosc. Atunci toţi ni le vom cunoaşte.

Dar toţi cei ce au făcut binele se vor bucura deplin de recunoştinţa cu care vor fi întâmpinaţi de toţi cei asupra cărora s-a repercutat binele făcut de ei. Tot binele şi tot răul făcute în lume nu vor apărea ca entităţi abstracte, ci imprimate în starea oamenilor şi în recunoştinţa sau în mustrarea cu care se vor întâmpina unii pe alţii. Căci pe toţi îi vom vedea şi îi vom recunoaşte la Judecata din urmă, cu urmele faptelor noastre în ei şi cu răspunsul lor de recunoştinţă sau de mustrare pentru faptele noastre. Îi vom vedea şi îi vom recunoaşte chiar pe cei asupra cărora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. "Să nu socotească cineva că nu va recunoaşte nici unul pe nici unul la acea înfricoşată judecată şi adunare. Fiecare va recunoaşte pe aproapele lui, nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului[266]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Nu vom cunoaşte numai pe cunoscuţi acolo, ci vom privi şi pe cei care n-au ajuns niciodată la vederea noastră"[267]. Sfântul Vasile cel Mare zice şi el: "Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedreptăţiţi de tine vor striga către tine, căci oriunde ţi-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâţi de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat"[268].

Din toate părţile toţi îi vor scoate celui ce a făcut rele la vedere şi la suprafaţa conştiinţei toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frăţeşti cu fapta şi motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o însingurare înspăimântătoare şi definitivă. Apoi va urma însăşi această părăsire totală şi

266. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P.G. 94, col. 276 A.

267. La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 B.

268. La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 C.

definitivă de către toţi; tăcerea şi singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieşirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazia să răspundă nimănui. Se va scufunda în întunericul cel mai dinafară. Neputinţa dialogului va face inutilă şi rugăciunea pentru ei.

Cât timp s-a mişcat între oamenii care nu-l cunoşteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoştea de toţi nesinceritatea învârtoşată. Acum cade în singurătatea părăsirii şi uitării de către toţi, în extrema opusă sobornicităţii. În aceasta constă iadul. Cât sunt oamenii pe pământ, e un târg unde-şi poate procura fiecare mântuirea, unul dând, altul primind, în vederea ei, rugăciuni şi fapte bune, deci prin apeluri şi răspunsuri, într-un vast şi multiplu dialog purtat între mulţi oameni şi între ei şi Dumnezeu, dând şi primind nu numai oamenii între ei, ci şi Dumnezeu, şi de aceea folosindu-se însutit toţi care dau şi primesc. "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde, liturghisitorii, unde, psalmodiile? Unde, facerile de bine? Pentru că înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul şi putem oferi iubitorului-de-suflet-Dumnezeu manifestările iubirii de fraţi. Căci primeşte completările lipsurilor făcute celor ce au plecat pe neaşteptate şi nepregătiţi şi le socoteşte ca faptele lor"[269].

Lumea ne e dată în faza de construcţie morală şi spirituală, cât suntem pe pământ, pentru ca să participăm toţi la această construire. Dar când s-a sfârşit, nu mai poate participa nici unul la această construire. Căci totul e terminat. Nu mai avem inegalităţi de nivelat, nedreptăţi de îndreptat, frăţietate de realizat. Acolo ne vom bucura de fericirea perfectei comuniuni.

269. Sf. Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 254 C.

Chiar şi pentru îngeri judecata aceea va însemna o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, aşteptată cu frică şi cutremur[270]. Iar, întrucât această cunoaştere a tuturor de către fiecare şi a fiecăruia de către toţi înseamnă şi o apreciere, ea implică şi o participare a fiecăruia la judecata tuturor. Dar fiindcă cei drepţi vor fi absolviţi în această judecată, ei nu vor fi judecaţi propriu-zis, adică nu vor fi osândiţi, dar vor osândi împreună cu Dumnezeu pe toţi cei vrednici de osândă şi vor aprecia cu laudă pe cei ce au făcut binele. Aşa se înţelege probabil participarea Apostolilor la judecată (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30), care trebuie extinsă la toţi drepţii (1 Cor. 6, 2)[271].

Nu putem şti dacă îngerii aşteaptă cu frică acea judecată şi pentru alt motiv decât acela al descoperirii planului de mântuire al lui Dumnezeu. Bulgakov afirmă că şi ei vor fi judecaţi, după cum şi-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii daţi în grija lor la săvârşirea binelui şi la evitarea răului; ba, întemeindu-se pe locul din 1 Cor. 6, 3, afirmă că vor fi judecaţi chiar şi de oameni. Dar Sfântul Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte de această frică a îngerilor, aminteşte numai de o judecare a oamenilor[272]. Frica îngerilor e motivată probabil de măreţia acestui act, ca şi de faptul că mulţi îi vor pierde acum definitiv pe oamenii afiliaţi care le-au fost daţi în grijă. Îngerii poate cunosc şi înainte de judecată mai bine decât oamenii încredinţaţi grijii lor cele ascunse ale lor şi le ţin mai bine minte[273]. Dar nu cunosc toţi gândurile şi faptele tuturor oamenilor, ci nu-

270. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 27.

271. J. Rivière, *art. cit.*, în Dict. de Théol. Cath.,VIII, col. 1813.

272. *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 381; vezi şi *Ep. III către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 416.

273. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. 1*, P.G. 91, col. 380: "Să privim la toate acestea cu grijă, cum umblăm şi ce hotărâm despre noi, ştiind că mulţi martori nevăzuţi sunt de faţă la cele săvârşite şi gândite de noi, privind nu numai la cele arătate, ci chiar în suflete şi vădind cele ascunse ale inimii".

mai pe ale unora. De aceea aşteaptă şi ei cu cutremur marea revelaţie asupra creaţiei şi urmările ei[274]. Căci revelaţia aceea nu va avea numai un caracter teoretic, arătând doar cum a voit Dumnezeu să devină creaţia şi ce au făcut oamenii din ea, ci va avea drept urmare apariţia unor chipuri noi ale realităţii. Hristos intră prin a doua venire şi prin judecata Sa într-o nouă relaţie cu zidirea, descoperindu-Şi măreţia pe care nu Şi-o descoperise deplin înainte. Aceasta va fi o nouă revelaţie a slavei la care a ridicat omenitatea şi totodată o mai deplină arătare a lui Dumnezeu prin omenitate.

Faptul că Hristos judecă lumea ca om e o nouă cinste în care se arată omul, dar şi o nouă îndumnezeire a omului. În înfăţişarea Lui, de supremă cinste, se va arăta ce ar fi trebuit să devină omul, iar în faptul că trebuie să-i judece pe oameni, contradicţia în care s-au aşezat, sau distanţa la care au rămas faţă de ţinta la care voia Dumnezeu ca ei să ajungă. În Hristos-Judecătorul oamenii vor vedea într-o nouă lumină umanitatea Lui, dar şi pe Dumnezeu într-o nouă

274. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 94-95: "Îngerii nu sunt atoateştiutori şi atotputernici. Ei n-au cunoscut taina Întrupării, pe care au cunoscut-o numai prin Biserică (Ef. 3, 10), şi prin urmare n-au înţeles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii şi în parte al Vechiului Testament, care se înţelege numai din Întrupare. Ei *se miră*, după mărturisirea Bisericii în sfintele ei cântări, şi de Intrarea Născătoarei de Dumnezeu în Biserică, şi de slăvita ei Adormire, şi de Înălţarea ei de pe pământ la cer. Dar pe cât de mărginită e cunoaşterea, tot pe atât de mărginită e şi acţiunea lor. Desigur, înţelepciunea şi cunoaşterea duhurilor netrupeşti, corespunzând naturii şi sfinţeniei lor, întrece nemăsurat puterile omeneşti, deşi nu trebuie să uităm că cunoaşterea lor privitoare la lumea noastră se realizează oarecum din afară şi, sub acest raport, după caracterul ei, se dovedeşte mărginită chiar în raport cu cea omenească. Îngerii nu au atotştiinţa lui Dumnezeu şi înţelegerea ce o au ei despre ceea ce se desfăşoară în procesul lumii rămâne creat-mărginită. Totuşi, această cunoaştere e esenţial altfel decât cea omenească. Ei privesc de Sus, ca dintr-o existenţă precosmică, curgerea vieţii din lume. Dar această privire nu rămâne goală sau pasivă. Îngerii iau parte, în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu, la construirea acestei lumi în toate părţile şi principiile ei".

descoperire. Iar precum Întruparea a constituit şi pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu prin apropierea Lui de făpturi, prin ieşirea din transcendenţa Lui, inaccesibilă într-un anumit sens, aşa va constitui şi venirea Domnului întru slavă şi arătarea Lui ca Judecător şi pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu şi, totodată, o nouă reliefare a măreţiei omului.

E
Viaţa de veci

1) Însă suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca şi suprema slavă a omenităţii lui Iisus Hristos şi a tuturor drepţilor se arată în starea la care suntem ridicaţi noi prin judecată. Aceasta o aşteaptă şi îngerii cu frică şi cu cutremur.

Dar slava aceasta se va revela tot mai mult în vecii vecilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înţelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, primeşte prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârşi pururea. Pentru că Cel ce lucrează aceasta în cei vrednici, fiind nehotărnicit după fiinţă, are nehotărnicită şi puterea care lucrează aceasta, ba întrece chiar orice nehotărnicire"[275].

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea necontenită a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai multă unire, *epectază*. "Există o realitate necreată şi creatoare a existenţelor, care e pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egală cu ea însăşi, este superioară oricărei augmentări şi oricărei diminuări şi nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea există realitatea adusă la exis-

275. *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. rom. III, p. 73.

tenţă prin creaţie, care e pururea întoarsă spre cauza primă şi e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă, care o cuprinde în aşa fel, că ea se creează pururea, crescând prin augmentarea în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici limită, şi o augmentare a ei în bine nu va fi circumscrisă printr-un sfârşit, ci binele actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare şi desăvârşit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior şi mai mare. Astfel se verifică cuvântul Apostolului că prin întinderea (ἐπέκτασις) spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârşite se uită. Dar realitatea mereu mai mare şi care se arată ca un bine superior, atrage la sine afecţiunea celor ce participă şi-i opreşte să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare, prin gustarea bunurilor mai eminente"[276].

Bunul de care se împărtăşeşte actual lărgeşte fiinţa omului, făcând-o capabilă de participarea la bunuri şi mai mari şi trezindu-i o nouă sete. Aceasta vine pe de o parte din faptul că omul ca spirit nu poate fi nici el limitat, cum nu poate fi Dumnezeu. "Dar diferenţa esenţială este că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire"[277]. Pe de altă parte, epectaza se explică din faptul că Dumnezeu, după fiinţă, este inaccesibil, rămâne mereu transcendent, stimulând mereu întinderea după El. Oricât înaintează creatura spre El, ea nu-L poate cuprinde niciodată după fiinţă, pentru că nu poate deveni niciodată infinită în act[278].

Dar e o mare deosebire între elanul de aici spre plinătatea dumnezeiască şi elanul din viaţa viitoare. Aici elanul e împiedicat, e strâmtorat de necesităţile trupeşti, de neputinţa minţii de a cunoaşte direct realităţile cereşti. "Ziua a

276. La J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 317. *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, P. G. 44, col. 885 D-888 A.

277. *Ibidem*.

278. *Ibidem*, p. 319.

ɔpta" va reda toată libertatea acestui elan, şi chiar această ibertate deplină va fi o experiere descoperită a lui Dumnezeu cel atotliber şi izvor al libertăţii. "Ea va aboli toate determinările şi limitările temporare şi va împiedica energia vitală să se disperseze şi să se cheltuiască în naştere şi moarte, pentru că e viaţă eternă, etern prezentă, luminată de viaţa eternă"[279]. Noi suntem încă robi, pentru că mai păcătuim, sau pentru că nu ne-am eliberat încă de urmările păcatului. Noi trebuie să suportăm cele ale primului Adam, înainte de a ajunge să primim deplin libertatea Celui de al doilea, care, "ca Cel fără de păcat, e liber" şi de aceea nu a fost supus nici morţii, ci a primit-o pentru noi de bunăvoie, deschizând şi pentru noi calea spre libertate şi spre deplina împreună-împărtăşire de El[280]. Libertatea deplină la care vom ajunge va fi deschiderea nestrâmtorată a subiectului nostru spre infinit. Şi în această deschidere nestrâmtorată spre infinit, care se opune experienţei răului, se revelează însăşi natura libertăţii.

Libertatea după sfârşitul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc în om, care, neîngustat de urmările păcatului, se va realiza definitiv atunci. "Ea se caracterizează prin absenţa sexualităţii, prin imortalitate, prin incoruptibilitate, prin libertate spirituală, prin libertatea cugetului, în sfârşit prin libertatea înţelegerii"[281]. Urmările păcatului "au creat diviziunea şi antagonismul între suflet şi corp, între trecut şi viitor, între simţuri şi minte"[282]. Elanul libertăţii, elanul spiritului spre creşterea fără sfârşit, care e una cu erosul divin neînfrânt de păcat, îşi regăseşte forţa în viaţa viitoare prin contactul cu infinitul.

279. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 198.
280. Sf. Ioan Damaschin, *De duabus voluntatibus*, P.G. 95, col. 186.
281. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 197.
282. *Ibidem*, p. 198.

Eliberarea aceasta are, după Sfântul Grigorie de Nyssa, trei aspecte:

a) Primul aspect al eliberării e înlăturarea divizării între trup şi suflet. Sufletul purificat străbate un trup devenit uşor şi liber, nesupus trebuinţelor şi afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorinţa, tensiunea şi energia. Prin nepătimirea desăvârşită, omul devine egal cu îngerii. "Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon şi Plotin, dintr-o renunţare la corp, ci într-o sublimare a pasiunilor unui corp care-şi găseşte semnificaţia sa originară de instrument şi transparent al spiritului"[283]. "Cuvântul nu poate să vrea ca viaţa drepţilor să fie sfâşiată de un dualism. Ci, când zidul răului va fi doborât, sufletul şi trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeirea este simplă, fără compoziţie şi formă, omul de asemenea trebuie, prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, să redevină simplu şi curat, pentru ca să devină cu adevărat *unul*. Astfel, interiorul ascuns devine acelaşi cu exteriorul văzut, şi exteriorul văzut, cu interiorul ascuns"[284]. Transparenţa aceasta fizică va coincide însă cu o puritate morală şi cu sinceritatea deplină faţă de semeni. În această transparenţă se va cunoaşte omul pe sine aşa cum este şi se va arăta altora aşa cum este. Iluzionarea şi ipocrizia vor dispărea.

b) "Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului şi viitorului, adică a amintirii şi speranţei. Conştiinţa temporală era mereu sfâşiată prin dorinţă, pe de o parte, şi prin regret, remuşcări, pe de altă parte"[285]. Acolo, conştiinţa eliberată de această continuă nesatisfacere "lasă în urmă dorinţa... pentru că posedă tot ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obţinut, ea exclude amin-

283. *Ibidem.*
284. Sf. Grigorie de Nyssa, P.G. 44, col. 128 AB -129 A.
285. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199.

tirea din mintea ei"[286]. "Datorită purităţii dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuinţă de mişcarea dorinţei... Cel ce locuieşte în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinţei"[287]. "Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaşte dorinţa pentru că nici un bine nu-I lipseşte, sufletul... părăseşte mişcarea şi chiar dorinţa, care n-are loc decât când lucrul dorit nu e prezent"[288]. Această dorinţă pământească se transformă "în mişcarea şi lucrarea iubirii (ἀγαπητικὴ κίνησις), conformându-se obiectului etern prins şi găsit"[289]. "Această unificare a dinamismului eu-lui într-un etern prezent, în care fuzionează şi se identifică trecutul şi prezentul, amintirea şi speranţa, este eternă prezenţă în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voieşte şi voieşte ceea ce posedă"[290].

c) Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simţurilor şi a înţelegerii. Cunoştinţa şi iubirea devin una. A-L simţi şi a-L cunoaşte pe Dumnezeu vor fi unul şi acelaşi lucru.

Unificarea întregului dinamism uman în iubirea necontenit sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea e posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăşi necontenit finitudinea sa. Libertatea este urcuşul continuu spre Dumnezeu, originea infinită şi necondiţionată a spiritului uman. Libertatea este, pe de o parte, modul de realizare al naturii

286. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet şi înviere*, P.G. 46, col. 93 A.

287. *Ibidem*, col. 89 BC.

288. *Ibidem*, col. 96 A.

289. *Ibidem*, col. 93 C.

290. *Ibidem*, col. 93 B. Toate citatele de la notele 286-290 sunt formulate de J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199, pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa, de la locurile indicate sub aceste numere.

noastre, pe de alta, este în esenţa ei experienţă a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în acelaşi timp finită şi infinită. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemişcată în sine, şi este infinită în mişcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. "Natura îngerilor şi a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaşte limită şi nimic nu o împiedică să progreseze la infinit"[291]. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertăţii, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârşită. "Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creşterii ei perpetue"[292]. Natura umană şi asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. Prin elanul sădit în ea, natura umană e făcută pentru infinit. "Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine?"[293].

Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, şi Dumnezeu nu are sfârşit, arată că ea, prin dorinţă, sau în creşterea ei, nu are un sfârşit. "De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi şi ea, în mod necesar, infinită în mişcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit"[294]. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. "A voi să tindă mereu spre o desăvârşire mai mare, e desăvârşirea însăşi a firii umane"[295]. Ea are în acelaşi timp experienţa infinitului şi a finitului, adică în fiecare clipă există o distanţă infinită între capacitatea noastră de infinit şi existenţa noastră realizată. Mereu avem conştiinţa ambelor acestor lucruri. Căci distanţa parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă

291. Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, P.G. 45, col. 929.
292. Idem, *In laudem fratris Basilii*, P.G. 46, col. 797.
293. Idem, *De vita Moysis*, P.G. 44, col. 301 C.
294. Idem, *De virginitate*, P.G. 46, col. 340 D.
295. *Ibidem*.

în raport cu infinitul. Natura umană călătoreşte veşnic pe distanţa dintre finit şi infinit, dar e lansată prin dorinţă şi printr-un fel de experienţă înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăşi esenţa lui. Ceea ce ea a obţinut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, mereu începutul infinitului"[296].

"Condiţia acestor experienţe ale infinitului e recunoaşterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită în act, şi natura umană, infinită în potenţă"[297], dar în acelaşi timp trăirea unei neseparări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esenţa omului e să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esenţă, care nu e plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea.

În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar şi unit cu El, întrucât e chipul creat al modelului necreat şi întrucât, ca să poată creşte liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu e neschimbabil[298].

Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mişcarea sa liberă, urmându-şi direcţia autentică. Mişcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificaţia adevărată. În această mişcare creatura îşi învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă.

Dar dacă sufletul nu obţine niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu neputinţă fericirea? Dacă eu-l nu parvine niciodată să se ex-

296. Idem, *Coment. la Cântarea Cântărilor*, P.G. 44, col. 941 C.

297. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 201. Ideile de la notele 291-295 sunt formulările lui Gaïth în această pagină pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

298. Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P.G. 44, col. 184 D.

perieze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare?

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuş neîncetat, care e o creaţie continuă, alungă monotonia şi disperarea. Acest urcuş neîncetat întreţine o fericire continuă, care se opune "săturării" origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început şi care ar putea să le facă să repete mereu această ieşire după ce au ajuns din nou în ea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul aduce precizări noi în întemeierea faptului că mişcarea în viaţa viitoare nu va implica nici o plictiseală. El spune că în acea viaţă nu va mai fi nici un "interval" (diastază) între făptură şi Creator[299]. Dacă ea se mişcă totuşi la nesfârşit în Dumnezeu, această mişcare e o "mişcare stabilă"[300]. Ea e în acelaşi timp o gustare a plenitudinii dumnezeieşti, dar experienţa acestei plenitudini, fiind o experienţă a infinităţii, întreţine mereu o voinţă de şi mai deplină cuprindere a lui Dumnezeu. "Eternitatea, departe de a fi uniformitate statică, este în chip minunat mereu reînnoită în experienţa spiritului, un început absolut"[301]. "Cel ce urcă nu se opreşte niciodată, mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfârşit"[302]. Dar fiecare început are, dintr-un anumit punct de vedere, în sine totul.

Viaţa viitoare va fi o duminică fără sfârşit, sau paradisul regăsit şi eshatologia inaugurată, clipa aurorii cu al ei mi-

299. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, Filoc. rom. III, p. 320: "De când omul a aruncat, prin neascultare, de îndată ce a început să existe, înapoia sa originea proprie..., căutându-şi cu stăruinţă ţinta sa finală, dă de originea sa".

300. *Ibidem*, 65, p. 437.

301. Olivier Clément, "Notes sur le temps" (II), în *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, nr. 27, 1957, p. 140.

302. Sf. Grigorie de Nyssa, în *Cântarea Cântărilor*, Hom. VIII, P.G. 44, col. 941 BC.

unat "deodată" şi lumina fără asfinţit a zilei a opta în care
umnezeu va fi totul în toate.

Aceasta arată că sfârşitul sau viaţa de veci nu este o
mplă revenire la început, o revenire la un punct de unde
oate reîncepe ciclul temporal, ci o înaintare în acelaşi in-
nit. El nu înseamnă o înaintare într-un timp linear nesfâr-
t, căci stă la sfârşitul timpului, ci într-o infinitate gustată
iereu, dar care nu satură niciodată. Dacă viaţa viitoare e
mişcare, ea nu e o "mişcare transformatoare" a fiinţelor,
ce Sfântul Maxim Mărturisitorul, ci o mişcare stabilă sau
stabilitate mobilă, o mişcare care le menţine veşnic în
eea ce sunt şi în Cel ce este, întărindu-le şi crescându-le
otodată. Căci e o mişcare nemijlocită în jurul primei lor
auze nemişcate, de care împărtăşindu-se tot mai mult nu
e pot corupe. "Deci până ce firea se află în lume în chip
emporal, e supusă mişcării transformatoare, din pricina
abilităţii mărginite a lumii şi a coruperii prin alterare în
ursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită
ionadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pu-
irea în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită
tern în jurul aceluiaşi Unu şi Singurul. E ceea ce numeşte
criptura sălăşluirea statornică şi nemijlocită a celor crea-
e, în jurul primei lor cauze"[303]. Ea se mişcă veşnic fără al-
erare, se mişcă stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de
El la altceva, pentru că El nu are un hotar. Nemărginirea
umnezeirii, sau a vieţii ei, care se face viaţă a celui ajuns
Dumnezeu, asigură stabilitatea eternă a aceluia, tocmai
trucât se poate mişca şi se mişcă etern în jurul Lui, sau
El, bucurându-se fără săturare de iubirea Lui nemărgi-
ită. Identitatea infinită a lui Dumnezeu, în jurul Căruia se
işcă şi de Care se împărtăşeşte nemijlocit făptura, înlă-
ură timpul. Căci "timpul e o mişcare circumscrisă" de o gra-

303. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 65, Filoc. rom. III, p. 439.

niță, la care făptura își află sfârșitul, într-o lume care e și ea un spațiu, sau un conținut mărginit[304].

Dar existența mai presus de timp a făpturii nu e ca veșnicia Celui ce e mereu același. Ea e mișcare în jurul Celui veșnic și nu e nemișcată ca Acela; "stabilitatea" ei se datorește "mișcării" în jurul Lui. Făptura nu are prin sine veșnicia, ci numai ca o participare la Cel veșnic. De aceea, veșnicia pătrunde în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mișcarea ei, pe măsură ce ea înaintează în Dumnezeu. Dar deplina existență mai presus de timp a ei vine la sfârșitul existenței ei în timp și niciodată nu ajunge la fel cu existența infinit mai presus de timp a lui Dumnezeu. În veșnicia ei (αἰώνιότης) se păstrează rezultatul timpului și ea se mișcă mai departe spre veșnicia (ἀϊδιότης) lui Dumnezeu, care nu vine din timp și nu se mișcă spre altceva.

Aceasta se vede nu numai în simbolizarea acelei existențe prin Duminica ce stă la sfârșitul ciclului temporal al săptămânii, sau al timpului, dar și la începutul lui, ci și în simbolizarea ei prin Cincizecime, ca început al vieții veșnice în Duhul Sfânt, redat deplin făpturii și ca sfârșitul deplin al timpului sau al săptămânii de săptămâni, de când a început viața cea nouă a creaturii prin Învierea Domnului; sau, ca sfârșitul lui cinci înzecit sau al întregii vieți orientate prin cele cinci simțuri spre lumea văzută. "Căci El este și Cincizecimea, ca început și sfârșit al lucrurilor și ca Rațiune, în care se cuprind toate prin fire. Căci dacă Cincizecimea cade după perioada unei săptămâni de săptămâni, ea este o zecime încincită. Dar aceasta înseamnă că natura celor create, care după rațiunea sa e încincită din pricina simțurilor, după străbaterea naturală a timpului și a veacurilor se va sălășlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval"[305]. "Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită

304. *Ibidem*, p. 438.
305. *Ibidem*, p. 437.

a celor providențiați cu Providența, adică unirea cu Cuvân-
ul prin lucrarea Providenței, unire în care nu se mai arată
nici timp, nici devenire"[306].

Dar, ajunsă din mișcarea temporală în veșnicia unirii cu
Dumnezeu cel fără hotar, făptura va continua totuși să se
miște în El, dar într-o mișcare stabilă, care nu o transformă,
ci o îndumnezeiește la nesfârșit.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat în chip magistral,
n opera sa *Ambigua*, valoarea mișcării temporale a creației
spre Dumnezeu în timp, împotriva lui Origen, care socotea
mișcarea ca o cădere a sufletelor din "pliroma" inițială, în
imp ce Sfântul Maxim o socotea sădită de Dumnezeu în
creatură și ca manifestare a dorului acesteia spre El și a
atracției exercitate de El asupra ei.

Dar tot Sfântul Maxim a afirmat în aceeași scriere că
mișcarea stabilă a creaturii în Dumnezeu în viața viitoare,
nu e un efort al ei, ci un dar inepuizabil al lui Dumnezeu,
ca îndumnezeire fără sfârșit a ei din partea lui Dumnezeu.
ar amândouă aceste mișcări Sfântul Maxim le-a înțeles ca
o creștere a iubirii între Dumnezeu și om, ca și între oa-
menii înșiși în Dumnezeu. În viața pământească iubirea
este o expresie a unui efort al omului care dezvoltă o po-
ență sădită de Dumnezeu în el, în viața viitoare ea este ex-
periența unui har al lui Dumnezeu mai presus de puterile
omului. E odihna omului în bucuria iubirii nemărginite a lui
Dumnezeu față de el. Iubirea trebuie să ajungă odată la o
stare în care sufletul se odihnește în ea; dar odihna aceas-
a nu e monotonă, ci mereu nouă, mereu surprinzătoare,
deși mereu aceeași. Pentru că Cel iubitor e nesfârșit în da-
rurile Sale. Și omul e ajutat să crească în bucuria de aces-
e daruri mereu noi, mereu sporite, dar ale aceleiași iubiri,
ale Aceluiași Iubitor. Numai o persoană supremă poate da
această bucurie mereu nouă și care e totodată odihnă și

306. *Ibidem*, p. 439.

aceeaşi odihnă. Natura, sau te plictiseşte prin monotonia ei, sau îţi cere un continuu efort de a o organiza. Îţi cere un efort care de la o vreme te oboseşte. Şi ea nu dăruieşte de la sine, ci trebuie mereu cucerită. Dacă n-ar veni odihna de la persoană şi în ultimă analiză de la Persoana supremă, omul ar rămâne mereu neîmplinit în setea lui de iubire, manifestată în dăruirea benevolă a Aceluia. Dacă iubirea aceasta ar fi finită, omul nici nu s-ar odihni statornic, nici nu s-ar mişca statornic în ea, ci sau ar coborî din ea plictisit, sau ar trece mai departe, sau ar amorţi în descurajarea imposibilităţii de a găsi undeva iubirea deplină. Iubirea care odihneşte veşnic trebuie să fie infinită, apofatică, ca să ne putem mişca şi odihni veşnic în ea[307].

Ziua a opta nesfârşită, zi a luminii neapuse, simbolizată prin duminică, semnifică tocmai această stabilitate sau odihnă veşnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu. "Ziua a opta şi prima este prezenţa *(parousia)* atotluminoasă a lui Dumnezeu, venită după oprirea celor ce se mişcă; a lui Dumnezeu, Care Se sălăşluieşte, după dreptate, întreg în fiinţa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voinţă de raţiunea existenţei, şi Care singur le dăruieşte veşnica existenţă bună prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu şi există pururea şi e bun"[308].

2) Dar mişcarea se va putea opri nu numai în veşnica odihnă fericită în iubirea infinită a lui Dumnezeu, ci şi într-o stare contrară ce nu va putea fi nici ea depăşită. Pe cei răi mişcarea îi va face să se oprească într-o "veşnică existenţă nefericită"[309], care va fi pecetluită prin Judecata din urmă.

307. *Ibidem,* Sfântul Simeon Noul Teolog spune că sfârşitul mişcării în Dumnezeu e fără sfârşit, sau desăvârşirea ei e mereu în mişcare de desăvârşire. Căci sfârşitul mişcării la marginea lumii coincide cu începutul desăvârşirii fără sfârşit. (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses,* tom. II, p. 380, ed. cit., în Sources Chrétiennes, nr. 104).

308. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G. 91, col. 1392 D.

309. *Ibidem,* col. 1302.

Dacă "veşnica existenţă fericită" vine din prezenţa lui Dumnezeu Cel ce este cu adevărat, "veşnica existenţă nefericită" vine din absenţa Celui ce este, deci înseamnă o înspăimântătoare împuţinare de existenţă. La Judecata din urmă se va arăta că e posibilă şi o astfel de existenţă. Acest minus suprem va fi demascat ca răul extrem în toată goliciunea lui, negându-i-se la Judecată orice aparenţă de bine, orice iluzie de consistenţă, înlăturându-se orice echivoc obiectiv şi subiectiv despre o existenţă satisfăcătoare a lui. Răul va apărea atunci ca totală desfigurare a existenţei în cei stăpâniţi de el, în totala lui lipsă de lumină şi în tot vidul lui de conţinut. Dar aceasta va constitui pentru subiectele extreme ale răului suprema suferinţă, desigur o suferinţă care constituie în acelaşi timp elementul lor, nefiind capabile de o altă stare. Va fi şi aceasta o revelaţie culminantă[310]. Golul răului se va arăta în deplinătatea lui. Dar aceasta va însemna o definitivă înfrângere a lui, după ce a fost lăsat să epuizeze toate măştile binelui pentru eventuala lui biruinţă. Răul se demască atunci când a ajuns la disperare, când vede că nu mai are nici un rost să se disimuleze, ştiind că nu mai are pe cine să câştige prin înşelăciune. Starea lui demascată e în acelaşi timp una de cumplită răutate şi de totală nenorocire provocată de o întoarcere a întregii zidiri de la cei dominaţi de el, cauzată de refuzul total al lor de a mai avea vreo legătură cu ceea ce există consistent. Căci zidirea însăşi e refuzată de această supremă răutate, ca şi Dumnezeu[311]. Viaţa celor din iad nu va fi luminată de zâm-

310. Idem, *Ep. I*, P.G. 91, col. 381: "Cine va surpa tartarul care mugeşte şi abisul din sânul lui care fierbe împreună cu el?".

311. *Ibidem*: "Cine nu se va teme de răul mai grozav decât toate: de întoarcerea feţei lui Dumnezeu, Cel prin fire blând şi de-oameni-iubitor şi milostiv, de la cei ce pentru răutatea vinei lor s-au înfundat în atâtea rele, întorcându-se şi scârbindu-se împreună cu El toată zidirea, indignată cu dreptate împotriva lor, că L-au silit pe Dumnezeu Cel prin fire bun şi singur iubitor de oameni să li Se arate astfel?".

betul feţei lui Dumnezeu, căci ei sunt incapabili să privească la ea. Un întuneric deplin al singurătăţii şi al necunoaşterii şi nerecunoaşterii aspectului spiritual şi fundamental al celor ce există se va aşterne peste ei şi o totală lipsă de încredere în bine şi de nădejde de a li se mai schimba soarta, prin sensibilitatea faţă de bine, va domni peste ei. Au intrat şi ei într-o neputinţă de a se mai schimba.

Taina chinurilor veşnice echivalează cu taina îmbolnăvirii iremediabile, mai bine zis a morţii veşnice a celor ce ajung în ele[312]. E taina învârtoşării extreme a făpturii în trăsăturile răului, în urma practicării lui.

Dumnezeu şi semenii nu mai sunt trăiţi ca uitându-se la ei şi vorbind cu ei, pentru că ei nu mai pot să se uite la aceia şi în aceia, şi nu se mai pot afla în dialog cu aceia. Non-voinţa continuă de comunicare a devenit neputinţa totală şi definitivă de comunicare, rămânând în acelaşi timp non-voinţă. Starea aceasta e în acelaşi timp o pedeapsă şi o stare voită.

Chiar dacă află "în timp" vreo anumită satisfacţie în această închidere, în secret, eu-l suferă în această exclusivă autoafirmare. Ea devine chinuitoare la maximum când se prelungeşte la nesfârşit. Chiar în timp, dacă ar fi totală şi s-ar prelungi prea mult, ea ar echivala cu moartea. În ea omul ar pierde graiul; el nu s-ar mai putea exprima pe sine, n-ar mai afla în această situaţie de închidere totală în sine cuvântul care să-l mântuiască. "Aici se arată sensul mai adânc al afirmaţiei că eu-l există obiectiv numai în Cuvânt"[313]. "Raţiunea este, ca organ al primirii cuvântului, ochiul spiritual al omului... şi precum surzenia urechii este semnul închiderii fiziologice, aşa "iraţionalitatea" nebuniei

312. Sunt sugestive consideraţiile lui Sartre despre neantul care se instalează în fiinţă ca într-o coajă.

313. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Pustet, 1921, p. 103 ş.u.

este expresia închiderii spirituale. Dar aceasta este închiderea eu-lui în fața lui *tu*..."[314].

Legătura între rațiune și cuvânt o cunoaștem de mult de la filozofii greci și de la Părinții răsăriteni, la care logos înseamnă deodată și rațiune și cuvânt. Ca și la Sfinții Părinți, la Ebner, legătura între rațiune și cuvânt este atotcuprinzătoare: cuvântul este expresia rațiunii și prin rostul lui de întreținere a comuniunii este expresia relației eu-lui cu tu. Dar prin aceasta s-a pus în relief un nou înțeles al rațiunii, corespunzător acestui aspect al cuvântului: rațiunea e nu numai organul căutător de sensuri, ci și căutător de comuniune, care, de altfel, cuprinde în el însuși sensul adevărat al existenței. Rațiunea corespunde, în amândouă sensurile, cuvântului; ea e cuvântul întreg. Și desigur că între aceste două sensuri e o strânsă legătură. Creatura rațională caută înțelesuri pentru a le comunica; în comunicare își află existența ei supremul înțeles. Înțelesurile tălmăcesc comuniunea și comuniunea se face în ambianța înțelesurilor. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru că va fi ziua luminii înțelesurilor nesfârșite întreținute de comuniunea nesfârșită; iadul, dimpotrivă, va fi locul întunericului veșnic al lipsei de orice înțeles, pentru că e al lipsei de orice comuniune.

Omul este făcut după chipul Cuvântului dumnezeiesc, al Rațiunii divine, atât în înțelesul de ființă rațională, cât și în înțelesul de ființă cuvântătoare. Căci acestea nu există una fără alta. Omul vorbește totdeauna răspunzând; el vorbește pentru că trebuie să răspundă altuia, pentru că înțelege ce-i spune altul și pentru că poate să-i dea un răspuns înțeles aceluia. Și el făptuiește, adeverind cuvintele sale de răspuns. Prin aceasta devine om și el și îi ajută și pe ceilalți să se desăvârșească în această calitate, sensibilizându-se pe sine și sensibilizând pe ceilalți. El vorbește și făptuiește,

314. *Ibidem*, p. 81.

pentru că trebuie să dea corp trebuinței de a răspunde. Oamenii se află prin ființa lor puși în necesitatea de a răspunde pentru a se actualiza ca oameni și a face și pe ceilalți să se actualizeze ca oameni. Copilul învață să vorbească și să săvârșească faptele așteptate, pentru că trebuie să răspundă mamei. Dar și ea îl învață să vorbească și să săvârșească faptele cuvenite dintr-o răspundere față de forul suprem care-i vorbește, Dumnezeu. Oamenii au fost creați cu necesitatea de a răspunde și prin aceasta răspund Cuvântului dumnezeiesc. Ei raționează pentru că trebuie să actualizeze umanitatea lor în cuvinte și în fapte, răspunzând cu un sens, răspunzând drept; pentru că Rațiunea dumnezeiască și Cuvântul dumnezeiesc i-a făcut raționali și cuvântători, i-a pus în legătura indisolubilă a vorbirii și a făptuirii raționale în comuniune.

Prin păcat omul a căzut deodată din raționalitatea adevărată și din exercițiul cuvântării iubitoare a comunității depline cu semenul său, pentru că s-a slăbit în el legătura cu Rațiunea, cu Cuvântul dumnezeiesc, răspunderea ascuțită față de Acela. Cine nu mai trăiește deplin responsabilitatea față de Dumnezeu, nu o mai trăiește nici față de semenul său; și invers. În rațiunea lui au intrat trăsături de perversitate, cuvântul a devenit adeseori mincinos, mijloc de aparentă comuniune, nu de comuniune adevărată. Rațiunea a căutat sensuri în plăceri egoiste, nu în comuniune: a devenit egoistă, exprimându-se în cuvinte nesincere, în fapte contrare altora, care nu mai căutau și nu mai realizau comuniunea reală, pentru că omul își ascundea prin ele planurile egoiste ce nu mai puteau fi de folos altora, ci urmăreau răul lor.

Cuvântul dumnezeiesc care sădește în noi trebuința cuvântului ca răspuns la apelul Lui, Rațiunea supremă care ne-a înzestrat cu rațiune pentru a putea vorbi cu înțeles, pentru a restabili în om cuvântul și rațiunea, S-a făcut El însuși om care răspunde lui Dumnezeu și oamenilor cu

înţeles la toate apelurile lor, spre a fi de model fraţilor Săi întru umanitate, ca să se ajute şi ei unii pe alţii prin cuvintele şi faptele lor cu înţeles şi să se dezvolte ca oameni deplini şi adevăraţi. Dar Cuvântul şi Raţiunea fiind Persoană e şi izvorâtor de fapte, deci face pe om izvor de fapte drepte, prin care se dezvoltă pe sine cum se cuvine şi sensibilizează umanitatea din alţii, prin iubirea ce le-o arată. Căci aceasta e persoana: izvor de fapte şi de cuvinte iubitoare pentru alţii. Numai aşa devine om adevărat subiectul lor cât şi cel cărora li se adresează. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut şi izvor direct de fapte iubitoare şi de cuvinte transmutatoare de cunoştinţă la nivelul nostru, dovedindu-Se El însuşi omul adevărat şi sensibilizând în veci umanitatea celorlalţi.

Căderea din cuvântul drept, revelator al unei realităţi adevărate, şi din fapta iubitoare şi, cu aceasta, din legătura cu Hristos – Cuvântul dumnezeiesc şi omenesc iubitor şi Subiectul faptei desăvârşitoare de om – este în iad totală. Iar aceasta înseamnă că în iad e totală căderea din lumina sensurilor şi a comuniunii, ca şi din chipul omului autentic, cel după modelul lui Dumnezeu. E o cădere din legătura cu Cuvântul care-l obligă la răspunsuri cu cuvântul şi cu fapta. Şi din Raţiunea care-i ţine în faţa raţiunii sensurile realităţii adevărate. E o depărtare totală de la faţa Cuvântului şi a Raţiunii. Iar această totală cădere din sensuri şi din comuniune echivalează cu nebunia, cu refuzul realităţii, pe care o înlocuieşte sau o strâmbă cu produsele halucinaţiei sale, iar aceasta e un izvor de chin nemărginit. Pentru că, simultan, cei ce păţesc aceasta sunt într-o temere continuă de o realitate strâmbată halucinant. De câte ori nu vedem pe unii, pe care o susceptibilitate bolnăvicioasă, întreţinută de un orgoliu nemăsurat, îi face să se chinuiască în faţa noastră de temeri şi de bănuieli imaginate, neacceptându-ne în nici o atitudine faţă de ei, nici de îngăduinţă, nici de înţelegere, nici de indiferenţă, nici de atenţie, nici de vorbire,

nici de tăcere, reduşi la o neputinţă chinuitoare şi reducându-ne şi pe noi la neputinţa de a-i ajuta, în această necontenită roadere a lor de către ei înşişi. Non-comuniunea şi non-raţionalitatea lor nu-i o desfiinţare a comuniunii şi a raţiunii prin muţenie şi întuneric, ci o pervertire a lor: raţiunea le serveşte de chin, nonsensul vieţii lor stă în dezorganizarea haotică a sensurilor, auzirea cuvintelor altora e un motiv de tot felul de bănuieli, non-comuniunea stă în comunicarea fără efect a acestei nevindecabile lipse de sens şi în agăţarea de cuvintele altora şi de existenţa lor pentru a se chinui şi mai mult, strâmbând tot ce li se comunică, reducând la efecte rele toate legăturile lor cu ceilalţi.

Dar cazurile şi situaţiile acestea cunoscute pe pământ sunt numai o parte din non-comuniunea şi non-raţionalitatea iadului. În aceste cazuri numai unul e nebun şi poate nu cu totul. Ceilalţi sunt sănătoşi, dar neputincioşi de a-l ajuta, miloşi şi dornici măcar în parte de a-i comunica o putere. În iad însă toţi sunt într-o nebunie lucidă totală, adică deplin orbi şi surzi faţă de ceilalţi, sau cu o privire şi cu o auzire perversă, comunicându-şi neputinţa de comunicare, strâmbând orice comunicare într-o comunicare lipsită de putinţa reală a comunicării, plângând şi scrâşnind din dinţi cu disperare, fiecare lângă zidurile surde, plângătoare şi scrâşnind din dinţi şi ele, pe care le constituie făpturile celorlalţi; plângând şi scrâşnind din dinţi pentru neputinţa comunicării şi pentru răutatea ce şi-o comunică totuşi prin aceasta, răutate pe care fiecare o simte în ceilalţi faţă de el, mărită halucinant. Căci văd în toţi faţa satanei. Chinul în care se află este din această cauză un "vierme neadormit".

Dimpotrivă, cei din rai sunt readunaţi în Cuvântul, prin Care şi după chipul Căruia au fost făcuţi, devenind la maximum asemenea Lui (Ef.1, 10). Precum Acela e Raţiunea tuturor raţiunilor, sau Sensul în care se văd luminate sensurile tuturor, dar în acelaşi timp Unul, din unitatea

Treimii ca Dumnezeire a cărei viață e iubirea fără sfârșit, așa cei ridicați în El poartă în forma cea mai luminoasă pecetea Lui, nesăturându-se de contemplarea sensurilor fără sfârșit în El și de comuniunea iubitoare, căci participă prin El la iubirea Sfintei Treimi.

Într-un fel oarecare nici în iad nu mai e timp, pentru că nu se mai experiază în el nimic nou, pentru că unde nu e dialog și nu mai e speranță, nu mai e istorie. Dar eternitatea de acolo e un chin nesfârșit, e eternitatea tragicului fără ieșire, prăpastia fără fund a disperării, eternitatea întunericului, a haosului de nesfârșite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii și înlănțuirii în această stare disperată a unui labirint fără ieșire și fără noutate. Cu o plasticitate de mare conținut spiritual a descris cele două stări ale veșniciei Sfântul Chiril al Alexandriei:

"Drepții dănțuiesc, păcătoșii sunt legați. Drepții cântă, păcătoșii se tânguiesc... Drepții au cântarea, păcătoșii, prăpastia. Drepții în sânurile lui Avraam, păcătoșii în torentele de foc ale lui Veliar. Drepții în odihnă, păcătoșii în osândă. Drepții se răcoresc, păcătoșii ard. Drepții se veselesc, păcătoșii se usucă de întristare... Pe drepți îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe păcătoși îi va întrista vederea focului. Drepții în cămara de nuntă, păcătoșii în haosul infinit. Drepții în lumini, păcătoșii în întunecimea furtunii. Drepții cu îngerii, păcătoșii cu demonii... Drepții în mijlocul luminii, păcătoșii în mijlocul întunericului. Drepții – mângâiați de Mângâietorul, păcătoșii – chinuiți de demoni. Drepții, în fața tronului Stăpânului, păcătoșii, în fața întunericului chinuitor. Drepții văd pururea fața lui Hristos, păcătoșii stau pururea în fața diavolului... Drepții sunt inițiați de îngeri, păcătoșii, de demoni... Drepții, în cer, păcătoșii, în abis"[315].

315. *Omilia 14. Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului*, P.G. 77, col. 1680-1681.

CUPRINS

PARTEA A CINCEA
DESPRE SFINTELE TAINE

PARTEA A ŞASEA

ESHATOLOGIA SAU VIAȚA VIITOARE
SFÂRŞITUL VIEȚII PĂMÂNTEŞTI ŞI VIAȚA VEŞNICĂ